Antropologia e História Xavante em Perspectiva

Organizadores
Carlos E. A. Coimbra Jr. e James R. Welch

SÉRIE MONOGRAFIAS
MUSEU DO ÍNDIO – FUNAI

Antropologia e História Xavante em Perspectiva

Organizadores
Carlos E. A. Coimbra Jr. e James R. Welch

SÉRIE MONOGRAFIAS
MUSEU DO ÍNDIO – FUNAI
Rio de Janeiro, 2014

Presidência da República
Presidente Dilma Vana Rousseff

Ministério da Justiça
Ministro José Eduardo Cardozo

Fundação Nacional do Índio
Presidente Maria Augusta Assirati

Museu do Índio
Diretor José Carlos Levinho

Copyright © 2014 dos autores

Editor da Série & Coordenação da Edição
Carlos Augusto da Rocha Freire

Tradução
Vânia de Carvalho Barros
Labiuai Henning Coimbra
Carlos E. A. Coimbra Jr.

Revisão Técnica e Adaptação
James R. Welch
Carlos E. A. Coimbra Jr.
Ricardo Ventura Santos

Revisão do Português
Itamar José de Oliveira

Design Gráfico e Finalização
Design From Brasil Eduardo Pina e Vladmir Avellar

Capa
Grafismo adaptado de desenho em caneta hidrocor sobre papel realizado por Augusto Pinto Serewa'u Xavante (2010) e vista aérea de aldeia Xavante à época do contato com equipe do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), revista *O Cruzeiro*, 24 de junho de 1944; pp. 59.

Museu do Índio
Rua das Palmeiras, 55, Botafogo.
Rio de Janeiro - RJ, Brasil. CEP 22270-070
(21) 3214-8702, *www.museudoindio.gov.br*

572
A636

Antropologia e História Xavante em Perspectiva /
Carlos E. A. Coimbra Jr. e James R. Welch
(organizadores). – Rio de Janeiro : Museu do Índio
– FUNAI, 2014.
216 p. ; 23 cm. – (Série Monografias)

ISBN 978-85-85986-48-3

1. Antropologia. 2. Xavante. I. Coimbra Jr., Carlos
E. A. II. Welch, James R. III. Museu do Índio (Rio de
Janeiro, RJ). IV. Título. V. Série.

Ficha catalográfica elaborada por:
Rodrigo Piquet Saboia de Mello CRB-7/6376

Distribuição gratuita, preferencial a bibliotecas, pesquisadores e estudantes universitários indígenas.

Sumário

vii Carta do Presidente

ix Apresentação

xi ***Prefácio*** Os Xavante e suas Circunstâncias
Cesar Gordon

1 ***Capítulo 1*** Introdução: Os Xavante e seus Etnógrafos
James R. Welch e Carlos E. A. Coimbra Jr.

17 ***Capítulo 2*** Algumas Distinções Cruciais na Etnologia do Brasil Central
David Maybury–Lewis

39 ***Capítulo 3*** Onde a Terra Toca o Céu: A Luta dos Índios Xavante por Terra, 1951-1979
Seth Garfield

67 ***Capítulo 4*** Economia, Subsistência e Trabalho: Sistema em Mudança
Nancy M. Flowers

87 ***Capítulo 5*** Contextos e Cenários das Mudanças Econômicas e Ecológicas entre os Xavante de Pimentel Barbosa, Mato Grosso
Ricardo V. Santos, Nancy M. Flowers, Carlos E. A. Coimbra Jr. e Sílvia A. Gugelmin

107 ***Capítulo 6*** Práticas Sociais e Ontologia na Nominação e no Mito dos Akwẽ-Xavante
Aracy Lopes da Silva

123 ***Capítulo 7*** Uma Esfera Pública na Amazônia? A Construção de Discurso Colaborativo Despersonalizado entre os Xavante
Laura R. Graham

157 ***Capítulo 8*** O Sistema Xavante de Grupos de Idade Espirituais: Estrutura e Prática na Vida dos Homens
James R. Welch

181 ***Capítulo 9*** Demografia, Território e Identidades: Os Xavante e o Censo Demográfico de 2000
Nilza de Oliveira Martins Pereira, Ricardo Ventura Santos, James R. Welch, Luciene Guimarães de Souza e Carlos E. A. Coimbra Jr.

Carta da Presidenta da FUNAI

O povo indígena Xavante, assim como outros povos indígenas no Brasil, tem um histórico de luta pela conquista do seu território tradicional e pela preservação de suas tradições culturais. Atualmente, esse povo, que pertence à família linguística Jê, ocupa tradicionalmente terras no Estado de Mato Grosso (MT), tendo uma população de mais de 15 mil indivíduos.

Com o objetivo de promover e valorizar o patrimônio cultural mantido vivo pelos povos indígenas brasileiros, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) apresenta esse trabalho que busca divulgar a riqueza cultural do povo Xavante, além de revelar aspectos de sua história e identidade étnica.

Organizada pelos antropólogos Carlos Coimbra Jr. e James R. Welch, a publicação traz uma seleção de textos antropológicos publicados nas últimas cinco décadas sobre esse povo, no intuito de esclarecer aspectos do seu cotidiano e divulgar a importância da sociodiversidade brasileira.

Maria Augusta Assirati

Presidenta da Fundação Nacional do Índio - FUNAI

Apresentação

A disseminação e promoção das culturas indígenas constitui importante desafio no Brasil contemporâneo. Isso porque, se no passado prevaleciam os veículos mais convencionais, que incluem as publicações acadêmicas, documentários cinematográficos de cunho etnográfico e exposições museológicas voltadas principalmente a um público cosmopolita, nos dias de hoje cresce a demanda e a importância de se atingir também os próprios indígenas, os principais interessados no acesso a essa informação. Ilustrativo desse novo interesse é o número crescente de jovens indígenas de todas as regiões do país que estudam em universidades.

Ciente dessa complexidade, o Museu do Índio não tem poupado esforços para assegurar os recursos políticos e financeiros para se investir do papel de inovar e atuar na interface entre academia, comunidades indígenas e o público brasileiro em geral. A presente coletânea é exemplo desse esforço. Organizada pelos antropólogos James R. Welch e Carlos Coimbra Jr., o livro traz uma seleção de textos antropológicos publicados nas últimas cinco décadas, originalmente em inglês, sobre diferentes facetas da sociedade Xavante.

Nossa intenção aqui é, principalmente, promover a divulgação de importantes trabalhos acadêmicos sobre a sociedade Xavante cujo acesso ao público no Brasil era limitado devido à língua original de publicação. Os temas abordados são, em sua totalidade, caros aos próprios Xavante, uma vez que frequentemente surgem em seus discursos e ações políticas – estamos falando de história de contato, identidade, organização social, ecologia e sustentabilidade, alimentação, saúde e dinâmica populacional.

O Museu do Índio deseja que este e outros livros dessa coleção sirvam de estímulo para uma crescente reflexão sobre o importante papel das sociedades indígenas na história passada e recente do país. É somente a partir de um conhecimento mais pormenorizado e antropologicamente informado sobre as culturas indígenas que se pode formular e implementar políticas públicas, inclusive no campo da educação, mais adequadas face à complexidade étnico-cultural da sociedade brasileira. Esperamos que este livro circule dentre estudantes Xavante nas escolas das aldeias, universitários indígenas, assim como nas mãos de qualquer pessoa interessada na temática no Brasil.

José Carlos Levinho

Diretor do Museu do Índio

Prefácio

Os Xavante e suas Circunstâncias

Cesar Gordon
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Quando o primeiro capítulo deste livro foi originalmente publicado pelo antropólogo David Maybury-Lewis, no ano de 1965, os índios Xavante, ou A'uwẽ, como se autodenominam em sua língua, viviam um momento crucial de reorganização e de tentativa de adaptação a uma nova situação de relacionamento com a sociedade brasileira. Após longas décadas de recusa ao contato com os "brancos" (ou *warazu*, como se referem em sua língua aos estrangeiros em geral), período em que, à busca de liberdade e autonomia, migraram para o oeste do rio Araguaia, estabelecendo-se na região da Serra do Roncador em Mato Grosso, ali consolidando a imagem nacional de índios guerreiros e bravios, os Xavante, finalmente haviam se dado por vencidos e capitulado diante dos termos de paz propostos pelo órgão indigenista (na ocasião, o Serviço de Proteção aos Índios - SPI), representante do Estado brasileiro.

Os primeiros contatos pacíficos ocorreram, oficialmente, em 1946, quando um grupo xavantino capitaneado pelo lendário cacique Apowẽ aceitou relações amistosas com a equipe do SPI, chefiada pelo não menos lendário sertanista Francisco Meirelles, que atuava sob orientação direta do próprio Marechal Rondon. Porém, foram necessários ainda alguns anos até que todos os subgrupos Xavante decidissem encerrar de vez o padrão de relacionamento hostil com os não índios. A rendição dos Xavante, que costumamos chamar eufemisticamente de "pacificação", consumou-se, de fato, entre o final da década de 1950 e o início da década seguinte. A partir dali, iniciava-se uma nova fase na história desse povo indígena. Uma fase em que os esforços para manter algum grau de controle sobre o próprio

destino, evitando que a rendição se tornasse sujeição ou até mesmo desaparecimento, passaram a implicar inexoravelmente o aprendizado mais sistemático do mundo dos "brancos", com todas as suas instituições estatais e civis, suas intrincadas regras, sua complexidade, seus excessos, suas injustiças. O que fora possível evitar por um tempo, não o era mais. As circunstâncias da vida Xavante, doravante, incluiriam os "brancos" como presença definitiva.

Um leitor familiarizado com a história dos índios no Brasil bem pode imaginar que os primeiros anos subsequentes à "pacificação" foram árduos, traumáticos e de muitas incertezas para os Xavante. Redução de limites territoriais, progressiva sedentarização junto a missões e postos indígenas, perdas demográficas em virtude de doenças infecto-contagiosas, forçosa adequação a padrões culturais e de organização externos (fossem eles de matriz religiosa – da parte dos missionários salesianos, por exemplo; ou de matriz leiga e burocrática – da parte dos administradores do órgão indigenista), todos estes foram apenas alguns dos efeitos entrópicos que sobrevieram. Por outro lado, paradoxalmente, esse período abriu também oportunidades novas aos Xavante. De forma paulatina e a duras penas, eles começaram a se apropriar de conhecimentos e meios importantes para que, no futuro próximo, pudessem reconfigurar suas capacidades de ação individual e coletiva, e assim reverter as expectativas pessimistas quanto à sua sobrevivência, que os primeiros anos de contato sugeriam.

Quando o mais recente texto deste livro foi publicado originalmente por James R. Welch, no ano de 2010, quase cinquenta anos separavam a vivência contemporânea dos Xavante daquelas primeiras e tateantes experiências de contato permanente com a nossa sociedade. No curso dessas décadas, muita coisa mudou, não somente na vida dos índios, mas na vida dos brasileiros, do país e do mundo. A Amazônia e o interior foram definitivamente integrados à era da globalização pós-moderna. Os meios de comunicação e transporte multiplicaram-se, os serviços chegaram, as distâncias espaciais e sociais encurtaram. A acomodação dos Xavante às suas novas circunstâncias, neste cenário de relações sociais extremamente amplificadas com os *warazu*, vem transcorrendo de maneira cada vez mais complexa, e marcada por tentativas de se fazer representar nas esferas institucionais, administrativas e decisórias do país, bem como nos domínios econômico, social e cultural.

A figura inesquecível e simbólica do cacique Xavante Mário Juruna, tornado célebre ao se eleger o primeiro deputado indígena do país na redemocratização, não aparece mais como fenômeno isolado, como uma espécie de excentricidade concedida pela condescendência dos poderosos. Hoje, convivemos com a presença cada vez maior de índios Xavante na política regional, elegendo-se vereadores

em municípios do Mato Grosso (embora o fato de Juruna ter sido até hoje o único deputado federal indígena da história, mostre, todavia, como é difícil o caminho da representação em nível nacional); assumindo cargos na FUNAI e participando ativamente da política indigenista à testa de organizações não governamentais e associações indígenas; atuando no cenário cultural como videomakers, cineastas, DJs, escritores; ou no campo religioso, ordenando-se padres e tornando-se pastores evangélicos; ou ainda no setor esportivo, procurando cada vez mais se projetarem no universo profissional do futebol, por exemplo. Para além da formação escolar básica ou técnica, começa a crescer também a participação dos Xavante nas universidades, em cidades como Goiânia, Brasília ou São Paulo, alguns deles frequentando, inclusive, os cursos de ciências sociais e antropologia. A sociedade Xavante já transcende os limites territoriais da aldeia e chega aos espaços urbanos e ao universo virtual global das redes de computadores.

Nos quadros da política indígena, em particular, talvez não seja incorreto dizer que os Xavante têm sido relativamente bem-sucedidos na conquista e manutenção de alguns direitos. A recente retomada e a desinstrusão legal da terra indígena Marãiwatsédé (também conhecida como Suiá Missu) parecem ilustrar, em alguma medida, o peso da influência e da agência xavantina no cenário indigenista nacional. Os Xavante conseguiram organizar-se de forma notável, mobilizando segmentos da sociedade brasileira a seu favor, arregimentando parte da opinião pública nacional e internacional, e enfrentando opositores poderosos, até finalmente saírem vencedores do contencioso, resolvendo uma pendência judicial e política que durava décadas.

As circunstâncias são outras, e hoje a "sociedade Xavante", para usar o título da monografia de Maybury-Lewis dos anos 60, é uma rede emaranhada de elementos internos e externos, tradicionais e importados, cujas fronteiras não são simples de discernir. Nada disso, porém, deve encobrir as grandes dificuldades e os tremendos desafios existenciais dos Xavante contemporâneos. Ser índio no Brasil pode já ter sido pior, mas continua não sendo fácil. Aliás, como a história demonstra, a vida de populações minoritárias dentro de estados nacionais modernos sempre foi, em geral, problemática. Não é o caso de evocar os problemas ou enumerá-los aqui, correndo o risco de agastar o leitor, afinal, eles estão quase todos os dias nos jornais e nos meios de comunicação nacionais. Vale, porém, comentar um único ponto, em si mesmo complexo para os índios, pois a busca Xavante por autonomia e liberdade se dá nos limites impostos pelo Estado brasileiro. Esse "encapsulamento" implica necessariamente um quociente de integração e acomodação às instituições e aos valores nacionais. Porém, ao mesmo tempo, requer a manutenção de certas características culturais próprias, historicamente constituídas

desde muito antes do contato definitivo com a sociedade brasileira; características essenciais para sua autopercepção enquanto sujeitos, para dar sentido à realidade em transformação acelerada, e para elaborar estratégias de ação dentro de padrões minimamente reconhecíveis. Daí a importância do território (não apenas em seu aspecto econômico e produtivo, mas sobretudo em sua dimensão simbólica), da memória e da manutenção da língua, elementos indispensáveis a qualquer projeto de autoconsciência coletiva.

Ora, esse duplo movimento de identificação e diferenciação parece muitas vezes contraditório e acontece ainda sob forte desconfiança, incompreensão e mesmo rejeição de parcelas da sociedade brasileira não indígena, que vê nele sinais de inautenticidade. Tudo indica, portanto, que os Xavante das próximas gerações continuarão enfrentando os desafios de ser uma população cultural e linguisticamente distinta, e minoritária, dentro desta semiilusão densa e compacta chamada Brasil.

De todo modo, não custa ressaltar a resiliência e a grande capacidade de resistência e de reorganização dos Xavante. Sem a pretensão de elencar causas absolutas, não há dúvida de que certas características sociais e culturais, um certo modo de ser ou estar no mundo, têm sido determinantes no curso da história Xavante. Por exemplo: seu arguto senso de organização social e política, um certo pendor "sociologizante", sua capacidade de ação coletiva coordenada. Desde que foram descritos pela literatura antropológica, os Xavante intrigaram os estudiosos em virtude de sua complexa organização social, dita dualista, pois que caracterizada por divisões em metades, oposições, segmentações contrastivas e complementares. "Sociedades dialéticas", tal como as redefiniu Maybury-Lewis, os Xavante parecem conhecer como ninguém a difícil arte de manter os "antagonismos em equilíbrio" (para empregar uma imagem famosa de outro mestre da dialética, Gilberto Freyre); acostumados, portanto, ao jogo sutil e arriscado das relações mutuamente constitutivas entre "eu" e "outro".

Este *Antropologia e História Xavante em Perspectiva*, livro que o leitor tem em mãos, e o qual me coube a satisfação e a honra prefaciar nestas linhas, é um documento imprescindível para a compreensão profunda e sensível dos Xavante e de suas circunstâncias. É uma obra que condensa praticamente meio século de pesquisas antropológicas e históricas relevantes e de qualidade sobre esse povo indígena. Não são artigos inéditos, é verdade, mas um dos méritos do livro é justamente tornar acessível aos estudantes e ao público mais amplo traduções em português de trabalhos antes restritos aos etnólogos e pesquisadores profissionais mais especializados.

Nesse sentido, o livro poderá ser igualmente objeto de interesse para os próprios índios Xavante, principalmente aqueles que vêm ingressando em escolas e

cursos universitários e que começam a produzir interpretações acadêmicas ou literárias sobre si, nos termos das tradições intelectuais ocidentais. Tal movimento, mais uma vez, dialético – de apropriação de novas formas discursivas exógenas, para produzir conteúdos interpretativos e autoconhecimento – saberá se aproveitar da contribuição intelectual que este livro representa, fruto de dedicação, paciência, seriedade e interesse antropológico verdadeiro. O livro parece cumprir, na prática, a vocação dialógica da antropologia.

É importante frisar, todavia, que *Antropologia e História Xavante em Perspectiva* não é um mero apanhado aleatório de textos, reunidos apenas pelo fato de terem sido publicados originalmente em outras línguas e em períodos distintos. Muito ao contrário, ele apresenta notável coerência e organicidade. Por um lado, essa unidade deriva da "consistência" Xavante, que os autores, com sua fineza metodológica e descritiva, conseguiram muito bem captar. Por outro, a elaboração do livro revela, em pano de fundo, uma concepção sofisticada da natureza do conhecimento em ciências humanas. Uma compreensão que expressa o ideal multifacetado – em linguagem academicista de hoje, diríamos "interdisciplinar" – do empreendimento antropológico ou sociológico. Das páginas do livro, no decorrer dos capítulos, o leitor poderá discernir uma sorte de antropologia integral, que leva em conta a dimensão histórica, incorpora a dimensão ecológica, a demografia, a sociologia, a economia, as concepções cosmológicas e simbólicas, o imaginário conceitual e moral dos Xavante. Em outras palavras, o conjunto de textos que compõe o volume pressupõe uma visão integrativa e não reducionista dos fenômenos humanos.Todas essas características, portanto, fazem do livro uma bela contribuição aos estudos de antropologia indígena e uma verdadeira e densa introdução ao universo social e cultural Xavante.

Por fim, em outro registro, mais silencioso e discreto, é preciso mencionar que o livro conta também a história de dedicação e a vocação de um grupo de antropólogos, que ao longo de suas trajetórias profissionais demonstraram interesse genuíno pela vida dos Xavante. Um interesse ao mesmo tempo intelectual e existencial. Antropólogos como David Maybury-Lewis e Aracy Lopes da Silva, apenas para citar, dentre os autores deste belo livro, aqueles que não estão mais entre nós, e que de todo modo fazem parte para sempre da antropologia e da história Xavante.

Introdução: Os Xavante e seus Etnógrafos

James R. Welch e Carlos E. A. Coimbra Jr.

Muito comumente, antropólogos assumem certa postura paternalista e possessiva em relação aos sujeitos com quem e territórios onde realizam suas pesquisas de campo, referindo-se a estes como "sua" comunidade, "seu" povo, "sua" tribo. Ao que já foi chamado "síndrome da minha tribo", essa forma de posse tem sido criticada por suprimir a colaboração produtiva entre pesquisadores (Brown, 1981). Trata-se de atitude baseada em suposições cada vez mais tênues sobre a relação entre abundância de áreas para pesquisa de campo e número de pesquisadores, e a derivação de autoridade etnográfica baseada no princípio de antecedência no campo. Além disso, a "síndrome da minha tribo" também parece estar associada a certa insegurança por parte de um determinado antropólogo com relação a outro que, porventura, também queira realizar pesquisa em "sua" aldeia; afinal, como será que este "intruso" poderá avaliar o seu próprio trabalho? A "síndrome da minha tribo" tornou-se incongruente, particularmente em relação à ênfase contemporânea na autodeterminação indígena (Wright, 1988), na pesquisa participativa (Cornwall e Jewkes, 1995) e na colaboração interdisciplinar (Rosenfield, 1992). Julgamos pertinente chamar atenção para esse antigo problema nesta Introdução porque o contexto etnográfico único que conecta os autores deste livro constitui um excelente exemplo de situação na qual esse tipo de ilusão sobre domínio acadêmico não se aplica no presente e, muito possivelmente, nunca se aplicou.

O povo Xavante (A'uwẽ[1]) que, em sua maioria, vive em Mato Grosso, é um dos povos indígenas mais estudados no Brasil. Por exemplo, em uma rápida busca feita na base Scopus da Elsevier (http://www.scopus.com/) encontramos 96 trabalhos publicados entre 1964 e 2014. Em comparação, outros povos indígenas que também atraíram a atenção de pesquisadores são os Yanomami (119 artigos indexados no Scopus), Suruí (68), Kayapó (63) e Kaingang (57). A literatura sobre os Xavante está distribuída segundo as seguintes áreas temáticas: medicina (49,0%), ciências sociais (31.3%), bioquímica, genética e biologia molecular (25,0%), e ciências biológicas e agrárias (19,8%), dentre outras. Do ponto de vista de autoria, as 30 referências indexadas na área de ciências sociais recaem sobre 1 a 9 autores cada, com média de 3,3 autores por artigo. Ao todo, 40 pesquisadores publicaram em ciências sociais sobre o povo Xavante[2]. Esse panorama aponta para várias tendências que

vão além do simples volume de pesquisas realizadas sobre os Xavante. Em primeiro lugar, essa produção acadêmica tem considerável profundidade cronológica, de modo que a maioria dos pesquisadores contemporâneos começou a coletar seus dados quando seus antecessores já estavam publicando os resultados de suas pesquisas. Em segundo, desde seus primórdios, a pesquisa entre os Xavante foi marcada pela interdisciplinaridade, cobrindo grande gama de tópicos e disciplinas que vão da saúde, genética e ecologia à organização social, linguística e história. Com frequência, alguns pesquisadores publicaram em mais de uma dessas áreas. Em terceiro lugar, muitos desses estudos foram coautorados por mais de um pesquisador, especialistas em diferentes áreas do conhecimento e pertencentes a diferentes "gerações" acadêmicas. Finalmente, uma quarta característica marcante é que a vasta maioria dos trabalhos foi publicada em outras línguas que não o português, geralmente em inglês.

O antropólogo David Maybury-Lewis (1984 [1967]) realizou a primeira investigação antropológica acerca dos Xavante e, consequentemente, tornou-se a figura acadêmica mais associada, de maneira indelével, a esse povo indígena. No entanto, mesmo para esse pioneiro da etnografia, nem o povo Xavante ou a aldeia que o recebeu durante sua pesquisa de campo tornou-se exclusivamente "sua". Maybury-Lewis realizou a maior parte de seus estudos etnográficos entre 1958 e 1962 na aldeia São Domingos (Wedezé), que anteriormente serviu de base operacional para uma Missão Salesiana que, após curto tempo nesta localidade, veio a se estabelecer permanentemente entre os grupos Xavante situados mais ao sul, onde foram fundadas as Missões de Sangradouro e São Marcos. Ao longo das várias décadas de trabalho missionário junto a essas duas comunidades, os salesianos também produziram grande quantidade de material bibliográfico de cunho etnográfico-acadêmico (Giaccaria, 2000; Giaccaria e Heide, 1975; 1984 [1972]; Guariglia, 1973; Lachnitt, 2003)[3]. As primeiras décadas que seguiram ao estabelecimento de relações permanentes entre as comunidades Xavante e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), processo que iniciou durante os anos 1940, também assistiu à publicação de numerosos trabalhos sobre sua sociedade e história, baseados em observações de primeiros exploradores na região, matérias jornalísticas e arquivos documentais (Baldus, 1951; Fonseca, 1948; Souza, 1953a; 1953b). Também, muito antes da publicação de sua etnografia – *Akwẽ-Shavante Society* – em 1967, Maybury-Lewis colaborou com uma equipe interdisciplinar conformada por médicos e biólogos, liderada pelos pesquisadores James V. Neel e Francisco M. Salzano, que resultou em publicações muito influentes nos campos da genética humana e antropologia biológica (Neel e Salzano, 1967; Neel *et al.*, 1964), fundamental para estabelecer a centralidade dos Xavante nos estudos em biologia humana das populações indíge-

nas no Brasil[4]. Como discutiremos a seguir, essa parceria também marcou o início de décadas de colaboração entre vários estudiosos do povo Xavante nos campos da antropologia, biologia humana, epidemiologia e saúde pública.

Após Maybury-Lewis, as investigações etnográficas sobre os Xavante que seguiram ocorreram entre 1960 e 1970, destacando-se os antropólogos Guglielmo Guariglia (1973), Regina Müller (1976; 1979), Desidério Aytai (1980; 1981), Aracy Lopes da Silva (1982; 1983; 1986) e Nancy M. Flowers (1983). A maioria desses pesquisadores estudou uma ou mais das comunidades visitadas previamente por Maybury-Lewis, incluindo Areões e São Marcos, além de São Domingos. Lopes da Silva foi introduzida à etnografia Xavante ao traduzir para o português o livro *Akwẽ-Shavante Society* de Maybury-Lewis, tornando-o amplamente disponível ao público brasileiro (Vidal, 2000). Subsequentemente, Lopes da Silva escreveu sua própria etnografia com base em sua densa tese de doutorado (Lopes da Silva, 1986), livro este que imediatamente veio a ocupar um lugar proeminente nas estantes das bibliotecas, lado a lado com sua tradução do clássico de Maybury-Lewis.

Também ocupando lugar de destaque em meio a esse grupo pioneiro de antropólogos merece ser citada Nancy Flowers, que contribui no presente volume. Tendo iniciado seu trabalho em 1976, Flowers foi a primeira antropóloga, depois de Maybury-Lewis, a enfocar a sua pesquisa exclusivamente na comunidade de São Domingos que, na época, vivia em Pimentel Barbosa, na região conhecida pelos Xavante como Etênhiritipá (Flowers, 1983; 2011). Por ocasião de sua chegada ao campo, essa aldeia, ainda liderada pelo emblemático cacique Apowẽ, já era vista como um ponto de referência etnográfica dentre as comunidades Xavante devido ao seu papel no estabelecimento de contatos pacíficos com o SPI, sua centralidade no trabalho de Maybury-Lewis e recorrência de citações à sua pessoa na literatura em geral, assim como por sua reputação de tradicionalismo em comparação com outros grupos que mantêm relações mais próximas com missões religiosas e órgãos do governo (Lopes da Silva, 1986). Flowers foi também a primeira etnógrafa que poderíamos considerar de *longue durée* entre os Xavante, isto porque o seu trabalho com a comunidade se estende por várias décadas, acompanhando par-e-passo a luta desse povo pelo reconhecimento de seus direitos legais, como veremos adiante.

O investimento de Flowers em um relacionamento de longo prazo com os Xavante, que continua no presente, encontrou boa companhia nas décadas de 1980 e 1990, quando a antropóloga linguista Laura R. Graham (1990; 1993; 1995) e os antropólogos e biólogos Carlos E.A. Coimbra Jr. e Ricardo V. Santos (Coimbra Jr. *et al.*, 2002; Santos *et al.*, 1995; Santos *et al.*, 1997) iniciaram suas pesquisas. Juntos, eles geraram longa lista de publicações que cobrem

mais de três décadas de pesquisas realizadas com membros da população por primeira vez estudada por Maybury-Lewis em São Domingos, entre outros. Para além de seu trabalho acadêmico, Graham integra o comitê diretor do Cultural Survival, organização sem fins lucrativos, fundada por David e Pia Maybury-Lewis, e dedica boa parcela de seu tempo ao movimento dos Xavante em prol da preservação do cerrado e da bacia do Rio das Mortes. Coimbra e Santos visitaram os Xavante pela primeira vez juntamente com Flowers, mas suas pesquisas continuam desde então, amplificando o estudo interdisciplinar de Maybury-Lewis, Neel e Salzano, pioneiro no esforço de articular os campos da antropologia e das ciências biológicas e da saúde (Santos *et al.*, 2013). Coimbra e Santos também mantiveram a tradição de pesquisa colaborativa iniciada por Maybury-Lewis. Tomando o trabalho de Flowers como base para expandir as pesquisas entre os Xavante, estimulou inúmeros estudantes de mestrado e doutorado a estudarem esse povo baseando-se na perspectiva de diferentes disciplinas, tais como epidemiologia, demografia, nutrição e ecologia (vide, dentre outros: Arantes *et al.*, 2009; Basta *et al.*, 2010; Ferreira *et al.*, 2012; Ianelli *et al.*, 1998; Leite *et al.*, 2003; Lunardi *et al.*, 2007; Pereira *et al.*, 2009; Souza *et al.*, 2011). Alguns desses estudantes também coautoram capítulos neste livro. Mais recentemente e também seguindo a "linhagem" de estudiosos dos Xavante inaugurada por Flowers, o antropólogo James R. Welch, coorganizador da presente coletânea, tem contribuído particularmente para o corpo de literatura sobre a organização social Jê, e Xavante em particular, assim como para um campo de saberes multidisciplinares que intersecciona ecologia humana, manejo ambiental, alimentação e saúde (Welch, 2014; Welch *et al.*, 2013a; Welch *et al.*, 2009).

Também digno de nota é o historiador Seth Garfield, que realizou importante trabalho sobre a história recente do povo Xavante, enfocando um delicado período da história contemporânea brasileira marcada por autoritarismo e ideologia desenvolvimentista: a Marcha para Oeste e o "varguismo" nos anos 30-40, e a ditadura militar nos anos 60-70. Garfield realizou extensa pesquisa documental acerca dos impactos dessas políticas sobre os Xavante, tendo como referência a Terra Indígena Parabubure, onde estabeleceu fortes relações com seus habitantes.

Muitos dos vários antropólogos e demais pesquisadores que trabalharam com os Xavante desde a década de 1950 registraram um clima de cordialidade acadêmica reinante entre eles. Por exemplo, Lopes da Silva, Flowers e Graham mencionam terem recebido estímulo e apoio por parte de Maybury-Lewis (Flowers, 1983; Graham, 1995; Lopes da Silva, 1986). Garfield dedica generoso agradecimento à Lopes da Silva pelo acolhimento no Brasil e pelo "... [compartilhamento de] suas percepções intelectuais e experiências pessoais em relação aos Xavante" (Garfield,

2011:vii). Da mesma maneira, nossas próprias introduções ao mundo Xavante aconteceram graças ao interesse e cortesia de pesquisadores que nos antecederam (Flowers apresentou Coimbra e este, por sua vez, introduziu Welch). Cremos que cada um dos colaboradores desta coletânea guarda histórias semelhantes. Acreditamos ainda que a postura de bem-receber vista entre o grupo de estudiosos dos Xavante tem resultado em uma tradição marcada pelo compartilhamento de recursos e dados, geralmente entre pesquisadores mais velhos e aqueles mais jovens, assim como uma produtiva geração de pesquisas colaborativas que cobrem diferentes áreas do conhecimento.

Dentre os temas de interesse que interligam muitos dos estudiosos da sociedade Xavante podemos mencionar a sua luta pelo reconhecimento de direitos humanos fundamentais, incluindo o reconhecimento e a proteção de suas terras tradicionais. Esse tema serviu de mote para a fundação da associação internacional de militância pró-indígena, o Cultural Survival, por Maybury-Lewis. Esse mesmo tema também foi foco da atuação acadêmica de Laura Graham (2005; no prelo) e Seth Garfield (2011), ao abordarem as estratégias de mobilização política e representação pública pelos Xavante. Além disso, foi também a luta por reparação de direitos que lhes foram usurpados que uniu os esforços de vários pesquisadores em atenção a um pedido dos próprios Xavante – a reintegração do território tradicional de Wedezé. Por exemplo, líderes Xavante de diversas aldeias situadas nas Terras Indígenas Pimentel Barbosa e Wedezé pediram-nos que, em atenção às suas reivindicações pelo território de Wedezé, colaborássemos com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para realizarmos relatório circunstanciado de identificação e delimitação, peça jurídica necessária para embasar processos de demarcação de terras indígenas no Brasil por parte do governo federal. Ao final, esse trabalho foi concluído graças à colaboração de três "gerações" de estudiosos dos Xavante – Flowers, Coimbra e Santos, e Welch (Welch *et al.*, 2013b). Exemplos como esse ilustram que os Xavante, como um povo e como campo de estudos acadêmicos, não podem ser equivocadamente tidos como domínio acadêmico de alguém (isto é, a "síndrome da minha tribo" não se aplica). Demonstra ainda como que os Xavante são protagonistas na construção de relações etnográficas.

Graham observou que os Xavante são atores ativos e intencionais no esforço de representar sua herança cultural para o público (Graham, 2005; no prelo). Eles estão igualmente envolvidos em atrair e colaborar com antropólogos e pesquisadores em campos correlatos. Foram inúmeras as vezes em que nossas estadias nas aldeias Xavante coincidiram com visitas feitas por outros antropólogos, biólogos ou educadores, assim como cinematógrafos, fotógrafos e teatrólogos. Cada uma dessas pessoas tinha sua própria razão para explicar como surgiu seu interesse

em trabalhar com os Xavante; porém, em todos os casos, seus anfitriões os viam como amigos ou aliados e buscavam sua colaboração na coprodução de informação, representações e interpretações acerca de sua própria sociedade. Para nós, essas colaborações adquirem um valor especial por envolverem igualmente relações pessoais e acadêmicas com nossos sujeitos de estudo. Acreditamos que eles também nos veem assim. Nesse sentido, tanto os Xavante como os seus etnógrafos (ou historiadores, ou biólogos etc.) podem plenamente considerar um ao outro, coletivamente, como parceiros em um projeto compartilhado de construir um referencial de conhecimentos cientificamente relevantes.

Como fruto desse *ethos* colaborativo podemos destacar a ampla e diversificada literatura acadêmica produzida sobre os Xavante. Porém, como mencionamos antes, a grande maioria desses trabalhos está publicada em línguas que não o português, inclusive vários de autoria de pesquisadores brasileiros. Com exceção das monografias de David Maybury-Lewis (1984 [1967]; 1990 [1965]), poucos são os trabalhos publicados originalmente em outras línguas que foram disponibilizados em português. A seleção de textos aqui publicada contemplou trabalhos originalmente em inglês de autoria de antropólogos e historiadores, incluindo membros de nosso próprio grupo de pesquisa. Essa seleção vem preencher lacunas na literatura, existentes entre algumas monografias que consideramos clássicas (Lopes da Silva, 1986; Maybury-Lewis, 1984 [1967]) e outros importantes artigos e capítulos[5] já traduzidos para o português. Esperamos que o presente volume facilite, em particular, os estudantes Xavante, cada vez mais interessados em ler e conhecer o que a academia tem escrito sobre sua cultura e sociedade, muitas vezes publicado de maneira dispersa em revistas científicas especializadas e de difícil acesso. Também esperamos que esta coletânea estimule a pesquisa por parte de estudantes brasileiros em geral por conter, em um só volume, uma diversificada seleção de textos que abrange temas e aspectos da sociedade Xavante. Contudo, é importante reiterar que este livro não se sustenta sozinho, ou seja, apenas complementa um conjunto de textos monográficos produzidos em épocas diferentes e com distintas abordagens, e que já estão disponíveis em português, destacando-se Maybury-Lewis (1984 [1967]), Lopes da Silva (1986), Sereburã *et al.* (1998), Graham (no prelo), Garfield (2011) e Welch *et al.* (2013b).

Quanto à estrutura desta coletânea, após a presente Introdução segue o segundo capítulo, de David Maybury-Lewis. Nesse texto, o autor revê a história dos Xavante e outros grupos étnicos culturalmente próximos, remetendo o leitor ao Século XVII. O autor inicia o texto avaliando a possibilidade de os Xavante e os demais grupos Jê terem sido um só povo, então identificados como "Tapuya", que teriam vivido ao longo da costa, tendo sido deslocados para o interior por grupos

Tupi. Em seguida, Maybury-Lewis aborda a distinção entre os povos Xavante e Xerente com vistas a estabelecer a natureza da relação histórica entre estes, assim como as circunstâncias e possível momento na história em que teriam se separado. Essa seção do artigo enfoca eventos históricos decisivos para os Xavante-Xerente, ocorridos na então Província de Goyaz durante os séculos XVII e XIX. Enquanto outros autores exploraram em detalhe outras dimensões da história antiga dos Xavante, a principal contribuição desse texto consiste em lançar mão dos dados etnográficos para sustentar interpretações acerca de documentos históricos cuidadosamente analisados. Passados mais de 50 anos de sua publicação, esse artigo de Maybury-Lewis permanece dentre os trabalhos acadêmicos mais importantes que visa a responder à pergunta tantas vezes colocada: de onde vieram os Xavante?

No terceiro capítulo, o historiador Seth Garfield analisa com sensibilidade etnográfica um período mais recente da difícil trajetória de relacionamento entre o povo Xavante e o governo brasileiro, enfocando a luta que travaram para reaverem suas terras tradicionais durante o período da ditadura militar. Tendo sido expulsos de grande parte de seu próprio território tradicional durante a década de 1960, e atropelados por projetos desenvolvimentistas colocados em prática no contexto de uma política econômica que visava a proteger e integrar o interior do Brasil, os Xavante enfrentaram uma longa batalha em condições de franca desvantagem. Por mais que irônico, novas oportunidades para os Xavante avançarem com sua causa também surgiram quando os militares passaram a ver a demarcação de reservas indígenas como a solução para os conflitos que surgiam em decorrência do acelerado processo de desenvolvimento econômico em áreas rurais com grandes contingentes populacionais indígenas. Como destacado por Garfield, o subsequente processo de demarcação foi transformado pelos Xavante, que assumiram um papel ativo, por vezes desafiador, para assegurar o reconhecimento de direitos territoriais que lhes fossem mais favoráveis.

Nancy M. Flowers transpõe a linha divisória que separa a análise histórica da etnográfica ao abordar, no quarto capítulo deste volume, as transformações ocorridas na subsistência e em outras atividades econômicas, cobrindo desde o período pré-contato até o tempo em que viveu entre os Xavante, por ocasião da primeira pesquisa de campo que realizou na comunidade durante a década de 1970. Tomando o trabalho de Maybury-Lewis como ponto de referência, Flowers inicia seu texto delineando como a comunidade Xavante que vivia próxima ao Posto Indígena São Domingos do SPI, em larga medida assegurava o seu provimento valendo-se da coleta, caça e pesca, complementadas pelo cultivo limitado de milho, feijão e abóbora. Em seguida, apresenta dados coligidos durante a sua própria pesquisa etnográfica, que detalha os rápidos e numerosos impactos das políticas

governamentais que visavam a transformar os Xavante em agricultores sedentários, produtores de arroz. Baseando seu argumento em observações etnográficas e dados quantitativos, Flowers direciona o foco de sua análise para as transformações ocorridas no padrão tradicional de mobilidade da comunidade, dependência por alimentos silvestres, divisão do trabalho segundo gênero e compartilhamento de alimentos.

No quinto capítulo, Ricardo V. Santos, Nancy M. Flowers, Carlos E. A. Coimbra Jr. e Silvia A. Gugelmin avançam a questão das mudanças na economia Xavante, iniciada por Flowers, conforme vimos no capítulo anterior, e comparam os dados de alocação de tempo coletados por esta autora nos anos 70 com dados obtidos em nova investigação, que utilizou a mesma metodologia cerca de vinte anos depois. Central nessa análise é a pergunta de até que ponto os Xavante aderem ao modelo proposto por Daniel Gross e colaboradores (1979), segundo os quais a integração de povos indígenas em economias de mercado é, em larga medida, uma resposta de caráter irreversível às pressões ambientais. No entanto, os resultados do presente estudo mostram que, ao longo das duas décadas anteriores, o investimento dos Xavante no cultivo de arroz decresceu enquanto que o investimento na coleta, caça e pesca aumentou. Os autores concluem interpretando a reversão do padrão previsto pelo modelo de Gross levando em consideração as complexas transformações históricas, políticas, econômicas e ambientais que impactaram a população Xavante durante esse período.

O texto de Aracy Lopes da Silva que apresentamos no capítulo seis explora uma vasta gama de questões sobre o significado de ser Xavante, através das lentes etnográficas das práticas de nomeação e mitologia. O argumento da autora está ancorado na observação que sistemas múltiplos e sobrepostos de organização dual, em larga medida únicos dos Xavante, são relacionados de maneira dinâmica à construção social da pessoa. Em rápida revisão acerca das práticas de nomeação, a autora propõe que estas expressam uma distinção fundamental entre masculinidade e feminilidade, uma vez que os nomes femininos indicam momentos importantes no ciclo de vida da mulher e os masculinos derivam de associações patrilineares e expressam continuidade entre gerações. Porém, conforme conclui baseando-se em evidências oriundas de mitos, Lopes da Silva afirma que o papel mais elementar da nomeação na sociedade Xavante é o seu poder generativo, derivado de capacidades femininas e masculinas.

Ao lançar mão da linguística como ferramenta etnográfica para analisar o discurso dos homens, Laura Graham avalia no sétimo capítulo o equilíbrio entre individualismo e coletivismo na esfera política Xavante. Ao enfocar as reuniões diárias do conselho dos homens, a autora inicia seu texto lançando a questão de como

o consenso pode ser construído em um contexto social extremamente faccionado. Para responder a essa pergunta, ela provê um relato entretecedor e rico em nuances acerca da dinâmica política masculina, estilos de liderança e processos de tomada de decisão. Contrariamente às expectativas baseadas em um modelo ocidental de democracia, o discurso dos homens Xavante enfatiza uma autoria plural, ao obscurecer a voz de um indivíduo. De maneira notável, os homens velhos vinculam o seu discurso com os ancestrais de modo a reduzir o protagonismo do indivíduo. Segundo a conclusão de Graham, a fala política dos Xavante assume a produção de um discurso intersubjetivo que prioriza a coesão social.

No oitavo capítulo, James R. Welch introduz e analisa uma forma de organização social dual exclusiva às práticas espirituais secretas dos homens, que não foi tratada pelos etnógrafos que o antecederam. Ao descrevê-la como um caso raro de existência de um segundo sistema de grupos de idade em uma mesma sociedade, o autor inicialmente apresenta suas características estruturais básicas, que envolvem classes de idade não nominadas alocadas de maneira alternada entre duas metades não nominadas. Passa então a explorar como esse sistema matiza a vida social ao distinguir entre formas de respeito marcadas por afeto e por confronto entre adversários, que podem ser expressas entre homens em determinados contextos. Ao concluir, Welch discute como os homens se engajam criativamente nesse sistema de idade espiritual e, simultaneamente, também em outras formas organizacionais presentes no universo Xavante, conforme levam sua vida social.

O último capítulo, de Nilza de Oliveira Martins Pereira e colaboradores, traz uma análise crítica sobre os resultados do Censo Nacional 2000, baseada em uma comparação de dados censitários coletados nas terras indígenas Xavante com informações geradas independentemente. O texto demonstra que as informações geradas pelo Censo 2000 e por outra fonte são, em larga medida, convergentes em termos dos parâmetros demográficos básicos, como tamanho de população. No entanto, delineiam perfis distintos acerca da organização dos domicílios Xavante. Por exemplo, o Censo 2000 sistematicamente classificou os domicílios habitados por famílias extensas Xavante como "coletivos", categoria reservada, segundo a metodologia do recenseamento nacional, para estruturas como, por exemplo, presídios, quartéis e asilos. Baseados nesses achados, os autores concluem que os censos nacionais podem contribuir para a construção de "realidades" que, por vezes, não refletem aquelas efetivamente observadas nas comunidades indígenas, o que em larga medida se associa ao uso de instrumentos de coleta que não são culturalmente adequados para os contextos locais específicos. É importante observar que esse artigo não constitui um texto isolado, mas está vinculado a um esforço maior por parte dos autores no sentido de contribuir para o aperfeiçoamento dos

censos decenais brasileiros, no tocante às informações relativas às pessoas e domicílios "indígenas" (Marinho *et al.*, 2011; Santos e Teixeira, 2011). Inclusive, em parte decorrente das análises críticas geradas a partir do caso Xavante no Censo 2000, houve um esforço por parte do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no sentido de aprimorar a coleta de dados acerca da classificação dos domicílios indígenas no Censo 2010 (IBGE 2012; Pereira, 2011).

Por meio do conjunto de textos aqui apresentados, esperamos chegar ao estudante brasileiro em geral e, em particular, aos Xavante, cada vez mais interessados em conhecer o que nós, antropólogos, escrevemos acerca de sua cultura, sociedade e história. É importante salientar que em nenhum momento tivemos a pretensão de sermos exaustivos nessa compilação bibliográfica. A literatura sobre os Xavante é extensa e, além de muita dispersa em artigos publicados nos mais diversos periódicos conforme vimos no início desta Introdução, é também acrescida de grande número de teses e dissertações que, no presente, têm sido produzidas principalmente em programas de pós-graduação em diferentes universidades do país. A revisão integrada e exaustiva dessas fontes constitui tarefa ainda a ser empreendida.

Este trabalho não teria sido possível sem o estímulo e o apoio incondicional do Museu do Índio, que proporcionou a concretização deste livro no âmbito do projeto Danhiptetezé: Iniciativa de Cultura Alimentar Xavante. A Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, por meio do projeto Inova ENSP e a Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ (projeto nº E-26/111.053/2010-APQ1) financiaram parcialmente os custos de tradução, revisão e diagramação eletrônica. Também somos gratos a Itamar de Oliveira pela cuidadosa revisão final do português e Eduardo R. Pina pela programação visual e editoração eletrônica. Por fim, é graças ao estímulo intelectual constante dos Xavante das terras indígenas Pimentel Barbosa e Wedezé que empreendemos este trabalho – a eles, o nosso reconhecimento.

Notas

1 A ortografia de cada autor dos termos indígenas Xavante não é padronizada ao longo da presente coletânea devido às marcadas divergências entre as mesmas. As formas escritas da língua em uso atualmente pelos Xavante de diferentes terras indígenas também diferem bastante entre si. Por exemplo, o sistema em uso na Terra Indígena Pimentel Barbosa difere de outras versões, principalmente quanto à preferência do uso de *s* ao invés de *ts* e *z* ao invés de *dz*.

2 O levantamento bibliográfico foi realizado no Scopus em 10 de março de 2014, utilizando-se o nome da etnia como termo de busca e incluindo os campos para título, resumo e palavras-chave. A busca com a palavra "Xavante" excluiu apenas os artigos relacionados a outros assuntos que não o povo indígena de interesse, quer seja, um modelo de aeronave e variedade comercial de fruto cultivado, ambos de mesmo nome. A distribuição dos artigos segundo área temática não foi exclusiva.

3 A esse respeito, ver revisões e análises sobre a atual presença dos salesianos entre os Xavante e sua contribuição à etnografia deste povo em Menezes (1999) e Montero (2012).

4 Ver Ricardo V. Santos (2002) e Lindee (2008) acerca da importância de James V. Neel e dos estudos sobre os Xavante na gênese da pesquisa em genética de populações.

5 Ver, por exemplo, Graham (2011), Lopes da Silva (1982; 1983; 1992), Menezes (1982; 1999), Müller (1979; 1992) e Nunes (2011).

Referências

ARANTES, Rui; SANTOS, Ricardo Ventura; FRAZÃO, Paulo; COIMBRA JR., Carlos E. A. Caries, gender and socio-economic change in the Xavante Indians from Central Brazil. *Annals of Human Biology*, v. 36, n. 2, p. 162-175, 2009.

AYTAI, Desidério. Análise de um rito Xavante. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, v. 12, p. 1-10, 1980.

_____. A música instrumental Xavante. *Latin American Music Review*, v. 2, n. 1, p. 103-129, 1981.

BALDUS, Herbert. É belicoso o Xavante? *Revista do Arquivo Municipal (São Paulo)*, v. 142, p. 125-129, 1951.

BASTA, Paulo Cesar; COIMBRA JR., Carlos E. A.; WELCH, James R.; ALVES, Luiz Carlos Corrêa; SANTOS, Ricardo Ventura; CAMACHO, Luiz Antonio Bastos. Tuberculosis among the Xavante Indians of the Brazilian Amazon: An epidemiological and ethnographic assessment. *Annals of Human Biology*, v. 37, n. 5, p. 643–657, 2010.

BROWN, Peter J. Field-site duplication: Case studies and comments on the "my-tribe" syndrome. *Current Anthropology*, v. 22, n. 4, p. 413-414, 1981.

COIMBRA JR., Carlos E. A.; FLOWERS, Nancy M.; SALZANO, Francisco M.; SANTOS, Ricardo Ventura. *The Xavánte in Transition: Health, Ecology, and Bioanthropology in Central Brazil*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

CORNWALL, Andrea; JEWKES, Rachel. What is participatory research? *Social Science & Medicine*, v. 41, n. 12, p. 1667-1676, 1995.

FERREIRA, Aline A.; WELCH, James R.; SANTOS, Ricardo Ventura; GUGELMIN, Silvia A.; COIMBRA JR., Carlos E. A. Nutritional status and growth of indigenous Xavante children, Central Brazil. *Nutrition Journal*, v. 11, n. 3, p. 1-9, 2012.

FLOWERS, Nancy M. *Forager-farmers: The Xavante Indians of Central Brazil*. New York, 1983. Tese de Doutorado. Antropologia, City University of New York.

_____. *Entre os Xavante de Pimentel Barbosa: Memórias Fotográficas*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011.

FONSECA, Sylvio. *Frente a Frente com os Xavante*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Pongetti, 1948.

GARFIELD, Seth. *A Luta Indígena no Coração do Brasil: Política Indigenista, a Marcha para o Oeste e os Índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

GIACCARIA, Bartolomeu. *Xavante Ano 2000: Reflexões Pedagógicas e Antropológicas*. Campo Grande: Editora UCDB, 2000.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Jerônimo Xavante Conta: Mitos e Lendas*. Campo Grande: Casa da Cultura, 1975.

_____. *Xavante: Auwẽ Uptabi, Povo Autêntico*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1984 [1972].

GRAHAM, Laura R. *The always living: Discourse and the male lifecycle of the Xavante Indians of Central Brazil*. Austin, 1990. Tese de Doutorado. Antropologia, University of Texas.

_____. A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante. *American Ethnologist*, v. 20, p. 717-741, 1993.

_____. *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1995.

_____. Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition: The public outreach work of Eténhiritipa Pimentel Barbosa. *American Ethnologist*, v. 32, n. 4, p. 622-641, 2005.

_____. Citando Mario Juruna: Imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, v. 17, n. 2, p. 271-312, 2011.

_____. *Performance de Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante*. Traduzido do inglês por Fernando de Luiz Brito Vianna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, no prelo.

GROSS, Daniel R.; EITEN, George; FLOWERS, Nancy M.; LEOI, Francisca M.; RITTER, Madeline L.; WERNER, Dennis. Ecology and acculturation among native peoples of Central Brazil. *Science*, v. 206, p. 1043-1050, 1979.

GUARIGLIA, Guglielmo. *Gli Xavante in Fase Acculturativa*. Milano: Vita e Pensiero, 1973.

IANELLI, Rubens V.; HONÓRIO, Nildimar A.; LIMA, D. C.; LOURENÇO DE OLIVEIRA, Ricardo; SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A. Faunal composition and behavior of Anopheline mosquitoes in the Xavante Indian reservation of Pimentel Barbosa, Central Brazil. *Parasites*, v. 5, n. 2, p. 197-202, 1998.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). *Os Indígenas no Censo Demográfico 2010: Primeiras Considerações com Base no Quesito Cor ou Raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LACHNITT, Jorge. *A Epopéia Xavante*. Campo Grande: Editora UCDB, 2003.

LEITE, Maurício Soares; GUGELMIN, Sílvia A.; SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR, C. E. A. Perfis de saúde indígena, tendências nacionais e contextos locais: Reflexões a partir do caso Xavánte, Mato Grosso. In: Carlos E. A. Coimbra Jr.;Ricardo Ventura Santos e Ana Lúcia Escobar (Orgs.). *Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003. p. 105-125.

LINDEE, Susan. Neel, James von Gundia. In: Noretta Koertge (Org.). *New Dictionary of Scientific Biography.* v. 5. Detroit: Charles Scribner's Sons/Thomson Gale, 2008. p. 241-246.

LOPES DA SILVA, Aracy. A expressão mítica da vivência histórica: Tempo e espaço na construição da identidade Xavante. *Anuário Antropológico*, v. 82, p. 200-214, 1982.

_____. Xavante: Casa-aldeia-chão-terra-vida. In: Sylvia Caiuby Novaes (Org.). *Habitações Indígenas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983. p. 33-56.

_____. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.

_____. Dois séculos e meio de história Xavante. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 357-378.

LUNARDI, R.; SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR, C. E. A. Morbidade hospitalar de indígenas Xavante, Mato Grosso, Brasil (2000-2002). *Revista Brasileira de Epidemiologia*, v. 10, n. 4, p. 441-452, 2007.

MARINHO, Gerson Luiz; SANTOS, Ricardo Ventura; PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins. Classificação dos domicílios "indígenas" no Censo Demográfico 2000: subsídios para a análise de condições de saúde. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 28, n. 2, p. 449-466, 2011.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Traduzido do inglês por Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1967].

_____. *O Selvagem e o Inocente*. Traduzido do inglês por Mariza Correa. Campinas: Editora UNICAMP, 1990 [1965].

MENEZES, Cláudia. Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense. *Revista de Antropologia*, v. 25, p. 63-87, 1982.

_____. Missionários e guerreiros: O apostolado salesiano entre os Xavante. In: Robin M. Wright (Org.). *Transformando os Deuses: Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas: Editora UNICAMP, 1999. p. 309-342.

MONTERO, Paula. *Selvagens, Civilizados, Autênticos: A Produção das Diferenças nas Etnologias Salesianas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

MÜLLER, Regina A. P. *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social*. Campinas, 1976. Dissertação de Mestrado. Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

_____. A linguagem colorida dos Xavantes. *Revista de Atualidade Indígena*, v. 3, n. 16, p. 25-33, 1979.

_____. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: Lux B. Vidal (Org.). *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Studio Nobel, Editora de Universidade de São Paulo, 1992. p. 133-142.

NEEL, James V.; SALZANO, Francisco M. Further studies on the Xavante Indians, X: Some hypothesis-generalizations resulting from these studies. *American Journal of Human Genetics*, v. 19, p. 554-574, 1967.

NEEL, James V.; SALZANO, Francisco M.; JUNQUEIRA, P. C.; MAYBURY-LEWIS, David. Studies on the Xavante Indians of the Brazilian Mato Grosso. *American Journal of Human Genetics*, v. 16, n. 1, p. 52-140, 1964.

NUNES, Ângela. A sociedade das crianças A'uwe – Xavante: Revisitando um estudo antropológico sobre a infância. *Poiésis*, v. 4, n. 8, p. 342-359, 2011.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins. *Os indígenas nas informações censitárias: Potencialidades e limitações com base em um estudo de caso sobre os Xavante, Mato Grosso*. Rio de Janeiro, 2011. Tese de Doutorado. Epidemiologia em Saúde Pública, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins; SANTOS, Ricardo Ventura; WELCH, James R.; SOUZA, Luciene G.; COIMBRA JR., Carlos E. A. Demography, territory and identity of indigenous peoples in Brazil: The Xavante Indians and the 2000 Brazilian National Census. *Human Organization*, v. 68, n. 2, p. 166-180, 2009.

ROSENFIELD, Patricia L. The potential of transdisciplinary research for sustaining and extending linkages between the health and social sciences. *Social Science & Medicine*, v. 35, n. 11, p. 1343-1357, 1992.

SANTOS, Ricardo Ventura. Indigenous peoples, postcolonial contexts and genomic research in the late 20th century: A view from Amazonia (1960—2000). *Critique of Anthropology*, v. 22, n. 1, p. 81-104, 2002.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A.; FLOWERS, Nancy M.; SILVA, J. P. Intestinal parasitism in the Xavante Indians, Central Brazil. *Revista do Instituto de Medicina Tropical de São Paulo*, v. 37, n. 2, p. 145-148, 1995.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A.; WELCH, James R. A half-century portrait: Health transition in the Xavante Indians from Central Brazil. In: Eduardo S. Brondízio e Emilio F. Moran (Orgs.). *Human-Environment Interactions: Current and Future Directions*. Dordrecht: Springer, 2013. p. 29-52.

SANTOS, Ricardo Ventura; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E. A.; GUGELMIN, Sílvia A. Tapirs, tractors, and tapes: Economy and ecology of the Xavánte Indians of Central Brazil. *Human Ecology*, v. 25, n. 4, p. 545-566, 1997.

SANTOS, Ricardo Ventura; TEIXEIRA, Pery. O "indígena" que emerge do Censo Demográfico de 2010. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 27, n. 6, p. 1048-1049, 2011.

SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWÊ; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI. *Wamrêmé Za'ra — Nossa Palavra: Mito e História do Povo Xavante*. São Paulo: SENAC, 1998.

SOUZA, Lincoln de. *Entre os Xavante do Roncador*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação, Ministério da Educação e Saúde, 1953a.

_____. *Os Xavantes e a Civilização*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1953b.

SOUZA, Luciene G.; SANTOS, Ricardo Ventura; PAGLIARO, Heloisa; CARVALHO, Marília Sá; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR, C. E. A. Demography and health of the Xavante Indians of Central Brazil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 27, n. 10, p. 1891-1905, 2011.

VIDAL, Lux B. Homenagem a Aracy Lopes da Silva (1949 – 2000). *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 2, p. 11-16, 2000.

WELCH, James R. Xavante ritual hunting: Anthropogenic fire, reciprocity, and collective landscape management in the Brazilian cerrado. *Human Ecology*, v. 42, n. 1, p. 47-59, 2014.

WELCH, James R.; BRONDÍZIO, Eduardo S.; HETRICK, Scott S.; COIMBRA JR., Carlos E. A. Indigenous burning as conservation practice: Neotropical savanna recovery amid agribusiness deforestation in Central Brazil. *PLOS ONE*, v. 8, n. 12, p. e81226, 2013a.

WELCH, James R.; FERREIRA, Aline Alves; SANTOS, Ricardo Ventura; GUGELMIN, Sílvia A.; WERNECK, Guilherme; COIMBRA JR., Carlos E. A. Nutrition transition, socioeconomic differentiation, and gender among adult Xavante Indians, Brazilian Amazon. *Human Ecology*, v. 37, n. 1, p. 13-26, 2009.

WELCH, James R.; SANTOS, Ricardo Ventura; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E. A. *Na Primeira Margem do Rio: Território e Ecologia do Povo Xavante de Wedezé*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2013b.

WRIGHT, Robin M. Anthropological presuppositions of indigenous advocacy. *Annual Review of Anthropology*, v. 17, p. 365-390, 1988.

Algumas Distinções Cruciais na Etnologia do Brasil Central

David Maybury–Lewis

Tapuya e Jê

Devido a um acidente da geografia, as planícies férteis da costa leste do Brasil são separadas por uma alta escarpa do Planalto Central, árido e comparativamente inóspito. Devido a um acidente da história, essas planícies foram colonizadas exclusivamente – exceto por curtas intrusões de franceses e holandeses – por Portugal, um país sem uma população excedente expressiva para ser enviada para o interior, e sem um motivo convincente para explorá-lo, uma vez que já havia sido relatado que lá não havia riqueza mineral a ser encontrada. Como resultado, a história das tribos que habitam o planalto é virtualmente uma pré-história até o meio do século XVIII.

Até então, essas tribos eram conhecidas mundialmente principalmente por meio de relatos não elogiosos feitos por seus inimigos, os Tupi do litoral. Martius foi o primeiro acadêmico a devotar atenção a elas e a sugerir que muitas pertenciam a um único grupo linguístico, que ele denominou de Jê (1867a). Ele tendia a equiparar esses Jê aos Tapuyos (Tapuya), que considerou ser uma palavra Tupi que significava "inimigos" ou "ocidentais". Essa equivalência persistiu nos trabalhos de outros grandes etnógrafos alemães do século XIX (Ehrenreich, 1894; von den Steinen, 1886).

Ninguém havia escrito sobre as tribos Jê antes de Martius, mas alguns autores dos idos do século XVI haviam mencionado os Tapuya. Se aceitarmos que os Jê eram Tapuya, ou que os Tapuya eram Jê, então temos de considerar estes primeiros relatos como constituindo as primeiras fontes de informação sobre as tribos Jê. Essa seria uma consideração importante, pois está agora plenamente estabelecido que algumas tribos conhecidas como Tapuya foram forçadas a se deslocar do litoral brasileiro para o interior pelas grandes migrações dos Tupi (Métraux, 1927; Soares de Souza, 1938 [1587]).

Infelizmente, é difícil estabelecer exatamente a quem se referia o termo *Tapuya*. Autores anteriores, tais como Fernão Cardim (1939 [1584]), Soares de Souza (1938 [1587]) e Vasconcellos (1865) o aplicaram a uma variedade heterogênea de tribos que tinham somente uma coisa em comum: o fato de não serem Tupi. De fato, Soares de Souza usou esse termo tão indiscriminadamente que ele provavelmente incluiu nessa categoria alguns povos Tupi do sul (Schuller, 1913). Lowie, em uma excelente

síntese acerca da literatura sobre os Tapuya, conclui que *Tapuya* "é um termo geral como 'Digger Indian' ou 'Siwash' na América do Norte"[1], e que "seu uso científico deveria ser eliminado" (Lowie, 1946:566). Nisso ele está indubitavelmente correto, porém permanece o problema não resolvido quanto à identificação das chamadas tribos Tapuya como Jê.

Schuller (1913) argumentou que os Tapuya de Barlæi (1647) não eram Jê, mas muito da irrefutabilidade de seu artigo provém do fato de que ele se concentrou nos critérios diferenciadores, excluindo aqueles traços que sugerem similaridade entre os grupos. Os relatos de viajantes holandeses que se aventuraram no interior durante a primeira metade do século XVII, quando a Holanda se fazia presente no nordeste do Brasil, mencionam um número notável de características que os Tapuya tinham em comum com os Jê. Foi relatado que um certo Jacobus (ou Johannis) Rabbus (ou Rabius) passou quatro anos entre os Tapuya e, mais tarde, se tornou o intérprete oficial entre eles e o Príncipe Maurício de Nassau (Barlæi, 1647). É em sua descrição da vida Tapuya que os relatos de Barlæi (1647) e Marcgrave (1942 [1648]) se baseiam.

Ambos declaram que os Tapuya eram um povo nômade que vivia da caça e da coleta de raízes e mel silvestre; que construíam abrigos rústicos e temporários para morarem e que se divertiam com disputas, tais como corridas, lutas ou corridas carregando troncos sobre os ombros (Barlæi, 1647; Marcgrave, 1942 [1648]). A descrição de Marcgrave acerca da corrida de tora e das mudanças de acampamento poderia muito bem ter sido baseada em observações contemporâneas de uma tribo como a Xavante[2]. Outras características que os Tapuya descritos nesses relatos compartilham (mas não exclusivamente) com as tribos Jê modernas são o uso do forno de terra, a caça coletiva, os costumes de gritar conselhos e exortações para a aldeia ao amanhecer e ao anoitecer, de grupos de rapazes saírem cantando em torno da aldeia ao anoitecer e o de se arranhar com dentes de peixe até o sangue escorrer, para ficar forte.

Mas as indicações contrárias são também impressionantes. Os pontos etnográficos que Schuller levantou contra a tese Tapuya = Jê (1913) não são os mais reveladores. As tribos Jê não são, por exemplo, invariavelmente acanhadas em relação à água. Eles não costumam fazer embarcações, mas talvez por esta razão, são geralmente excelentes nadadores. Não se pode deduzir também que, porque um cacique Tapuya mandou homens a cavalo para encontrar Rovlox Baro (1651 [1647]), estes Tapuya não poderiam ter sido Jê. É verdade que os Jê, supostamente, ignoravam o uso de cavalos e que alguns Xavante tinham pavor deles há apenas uma década. Mas tal ignorância ou temor pode ser superado em pouco tempo por um grupo para o qual cavalos estejam disponíveis. É muito mais significante que,

de acordo com essas fontes, os Tapuya usavam redes para dormir, o que a maioria das tribos Jê não adotou até os dias de hoje.

Além disso, as instituições desses Tapuya, ao contrário de seu modo de vida, parecem bem diferentes do que conhecemos sobre os Jê modernos. Seu cacique, por exemplo, exercia verdadeira autoridade, tanto temporal quanto espiritual, de uma forma bastante distinta dos caciques das comunidades Jê modernas. Ele cerimonialmente deflorava meninas que chegavam à puberdade, um costume sem analogia entre os Jê de hoje. Ele era um xamã, e a técnica do xamanismo entre esses Tapuya envolvia o uso e a inalação de fumaça de tabaco, um procedimento típico dos Tupi, mas desconhecido entre os Jê, que ignoravam o tabaco. Os Tapuya fermentavam bebidas alcoólicas a partir do mel, contudo, os Jê de hoje não conheciam qualquer tipo de álcool até que foram tentados a começar a beber aguardente de cana-de-açúcar preparada por sertanejos que habitavam o interior. Como Lowie assinalou (1946), os rituais de horticultura descritos por Barlæi (1647) tampouco parecem consistentes com a descrição do próprio autor acerca dos Tapuya como subsistindo com base na caça e coleta, e eles certamente não são característicos de nenhuma sociedade Jê conhecida.

Apresentei essas indicações na Tabela 1. Concluo por intermédio delas que esses Tapuya não eram idênticos aos Jê, embora compartilhassem com eles um grande número de características culturais. Uma passagem interessante em Herckmans (1879:366) oferece uma pista para a relação entre os Tapuya e os Jê. O autor escreveu[3]:

Tabela 1

Correspondência entre as características Tapuya e Jê.

Características Tapuya compartilhadas apenas com os Jê	Características Tapuya compartilhadas com os Jê e não Jê	Características Tapuya não compartilhadas com os Jê
Corridas de tora	Nomadismo	Redes de dormir
	Construção de pequenos abrigos para morar	Uso de entorpecentes
	Prática de caçadas coletivas	Uso de tabaco
	Gosto por corridas e lutas	Defloração cerimonial de virgens pelo cacique
	Predominância de raízes na alimentação	Ritos xamânicos envolvendo tabaco
	Importância do mel silvestre na alimentação	Rituais de horticultura
	Fornos de terra	
	Costume de se escarificar para ficar forte	
	Costume de gritar conselhos para a aldeia ao amanhecer e ao anoitecer	
	Costume de os rapazes cantarem ao redor da aldeia	

> *Os Tapuya às vezes saem de suas terras rumo aos limites e fronteiras meridionais do Brasil, principalmente quando os verões são secos, pois (nessa época) eles não têm muito o que comer em sua própria região, visto que eles próprios consideram que as regiões do extremo sul do Brasil são melhores, mais saudáveis e mais férteis do que suas próprias terras...*

Isso sugere que os Tapuya podem muito bem terem sido expatriados e que, saudosamente, lembravam-se das regiões mais ricas de florestas das quais foram expulsos, provavelmente pelos Tupi em migração.

Lévi-Strauss provavelmente teceu considerações similares quando escreveu (1944:45):

> *Não há uma cultura das savanas. A cultura savânica não passa de uma réplica atenuada da florestal. Povos pré-agrícolas, assim como agricultores, teriam escolhido a floresta como lugar de moradia, ou ficado na floresta, se ao menos tivessem tido oportunidade para isso. Se os povos das savanas não estão na floresta, não é devido à própria cultura savânica; só pode ser porque eles foram retirados de lá. Desta forma, os Jê foram levados para o interior pelas grandes migrações dos Tupi.*

Enquanto isso pode ser verdade para os Tapuya discutidos anteriormente, e talvez também para os Kaingang no extremo sul do Brasil (Henry, 1941), parece não fazer muito sentido para os Jê do Norte e do Brasil Central. Nimuendajú escreveu sobre os Timbira (Jê do Norte) que "o verdadeiro lar do povo Timbira está na planície árida: somente lá – não nas primevas florestas amazônicas – era possível o desenvolvimento da peculiar cultura Timbira" (1946:2). Baseado em minha experiência entre os Xavante e os Xerente, sou inclinado a concordar com ele. Certamente, esses povos Jê não são apenas peritos em explorar a savana, mas expressam uma forte preferência por ela e pelo campo aberto em geral, ao contrário das florestas. De fato, sua palavra para campo fechado poderia também ser traduzida por "campo ruim"[4]. Os habitantes de uma certa aldeia Xerente, que eu estudei em 1955 e revisitei em 1963, estavam ocupando uma terra bem florestada, eminentemente adequada para o cultivo por meio da técnica de corte-e-queima. No entanto, eles se desculpavam repetidamente por "morarem na mata como se fossem macacos" e por não construírem suas aldeias em campo aberto, como os verdadeiros Xerente deveriam fazer. Acontece que as outras aldeias Xerente que ainda eram construídas em campo aberto sofriam cronicamente devido às suas colheitas insuficientes. Eu acredito que foi parcialmente devido à sua incompatibilidade com a floresta que

muitas pessoas deserdaram da aldeia anterior, de forma que ela tinha apenas um punhado de habitantes quando eu retornei oito anos depois.

Poderia ser argumentado, evidentemente, que mesmo que as tribos Jê tivessem sido impelidas do litoral para o interior, elas já teriam tido tempo de sobra para se adaptar ao seu novo ambiente. Tal argumento poderia, com efeito, descartar a evidência etnográfica moderna por irrelevante e nos obrigar a contar somente com os fatos históricos da questão. Contudo, são precisamente os fatos históricos que estão em disputa. Eu, por outro lado, tendo a concordar com Haekel (1952) de que não há qualquer evidência, seja ela histórica ou etnográfica, que nos levaria a supor que os Jê foram forçados do litoral para o interior. Parece claro que algumas tribos o foram, e que algumas dessas foram aquelas designadas pelo termo geral *Tapuya*. Elas, por sua vez, não eram Jê, mas estavam localizadas entre os bem documentados Tupi do litoral e os então virtualmente desconhecidos Jê do interior.

Xavante e Xerente

Na atualidade, os Xavante e os Xerente constituem dois povos distintos. Há em torno de 1.500 Xavante (certamente não mais que 2.000) no leste de Mato Grosso ao longo do Rio das Mortes e nas cabeceiras do Rio Batovi. Os 330 Xerente remanescentes ocupam algumas pequenas aldeias no Município de Tocantínia, entre o Rio Tocantins e o Rio do Sono.

Todos os historiadores estão de acordo que os Xavante já moraram onde é agora o Estado de Goiás (originalmente, Província de Goyaz) e que naquele tempo eles mantinham intenso contato com os Xerente. Entretanto, é difícil determinar a natureza desse contato. Eles têm sido referidos como tribos aliadas (Alencastre, 1865). Os Xavante foram considerados uma subtribo dos Xerente (Castelnau, 1850) e os Xerente foram descritos como sendo um subgrupo dos Xavante (Martius, 1867a; Pohl, 1832). Tem sido argumentado que eles ocuparam territórios contíguos (Pohl, 1832) e que ocuparam o mesmo território (Mattos, 1875); que eles eram "essencialmente um em língua e costume" (Nimuendaju, 1942:2) e que falavam línguas diferentes (Martius, 1867b).

Nesta seção, tentarei investigar a natureza da relação entre os Xavante e os Xerente, datar sua separação definitiva e sugerir as razões dessa separação. Essa tarefa é um preâmbulo essencial para um estudo comparativo das tribos Jê[5], e até que tal análise seja empreendida, é inútil especular sobre os processos que possam explicar as diferenças presentes entre as instituições Xavante e Xerente.

As tribos Jê ocuparam o Brasil Central por tanto tempo quanto nos é possível saber (Mason, 1950). Contudo, uma vez que argumentei que os relatos sobre os

Tapuya não se referem propriamente aos Jê, nós não temos informação histórica sobre eles antes do século XVIII. Eles apareceram pela primeira vez nas crônicas como povos que ofereciam resistência aos pioneiros portugueses que estavam desbravando a Província de Goyaz.

Expedicionários de São Paulo fundaram a cidade de Villa Boa de Goyaz em 1727, e logo depois a notícia da presença de ouro na região deu início a uma corrida procedente do litoral. A oeste da cidade de Goyaz, os pioneiros entraram em conflito com os Kayapó; ao norte, eles entraram em contato com os Xavante. Crixás, Trahiras, Água Quente e vários outros assentamentos foram estabelecidos na década de 1730 no limite do território de perambulação dos Xavante (ver mapa). Em 1736, Goyaz recebeu uma guarnição de tropas permanente e, em 1783, foi fundado o assentamento garimpeiro de Pontal, nas profundezas do território Xavante (Alencastre, 1864).

Também nessa época, os colonos estavam envolvidos em uma série de massacres e contramassacres com os Kayapó a oeste. Eles eram os índios que representavam uma ameaça imediata à cidade e à própria existência da província. Em 1741, Antonio Pires de Campos liderou uma expedição contra eles junto com alguns Bororo que haviam se aliado aos portugueses, e conseguiram afugentá-los para o oeste (Alencastre, 1864). Vinte anos depois, houve briga entre os espanhóis e os portugueses em Mato Grosso, e os Kayapó foram afugentados de volta na direção de Goyaz, onde eles recomeçaram sua contenda anterior com os colonos (Alencastre, 1864) e de novo começaram a figurar em despachos como os índios mais perigosos da área (Melo, 1919e).

Enquanto isso, há uma referência aos Xavante em uma carta do governador de Goyaz (São Miguel, 1919). Seguindo a costumeira exposição de escândalos financeiros e de outra ordem ligados à administração de seu predecessor, ele menciona um aldeamento[6] estabelecido a menos de 200 léguas (aproximadamente 1.200 km) ao norte de Villa-Boa de Goyaz, que requer proteção contra os Xakriabá, os Aroá e os Xavante. Quatro anos depois, os Xavante são identificados juntos com os Kayapó como ameaçadores à província vindos do oeste (Melo, 1919d), e durante a década seguinte, eles assediaram e atacaram a maioria dos assentamentos da região, de Thezouras no sul até Pontal e Matanças no norte, cujos habitantes foram massacrados quatro vezes (Melo, 1919a; 1919b; 1919c; Vasconcellos, 1919). Suas depredações eram tão persistentes que o governador de Goyaz insinuou que os jesuítas espanhóis os estavam instigando (Melo, 1919c). Em 1773, foi mandada uma expedição punitiva contra eles para aliviar a pressão sobre Pontal, mas ela foi emboscada e seu líder morto (Sousa, 1874).

Nimuendajú assinalou que essa hostilidade violenta não foi a barbaridade sem sentido que alguns autores (por exemplo, Sousa, 1874) sustentavam. As condições

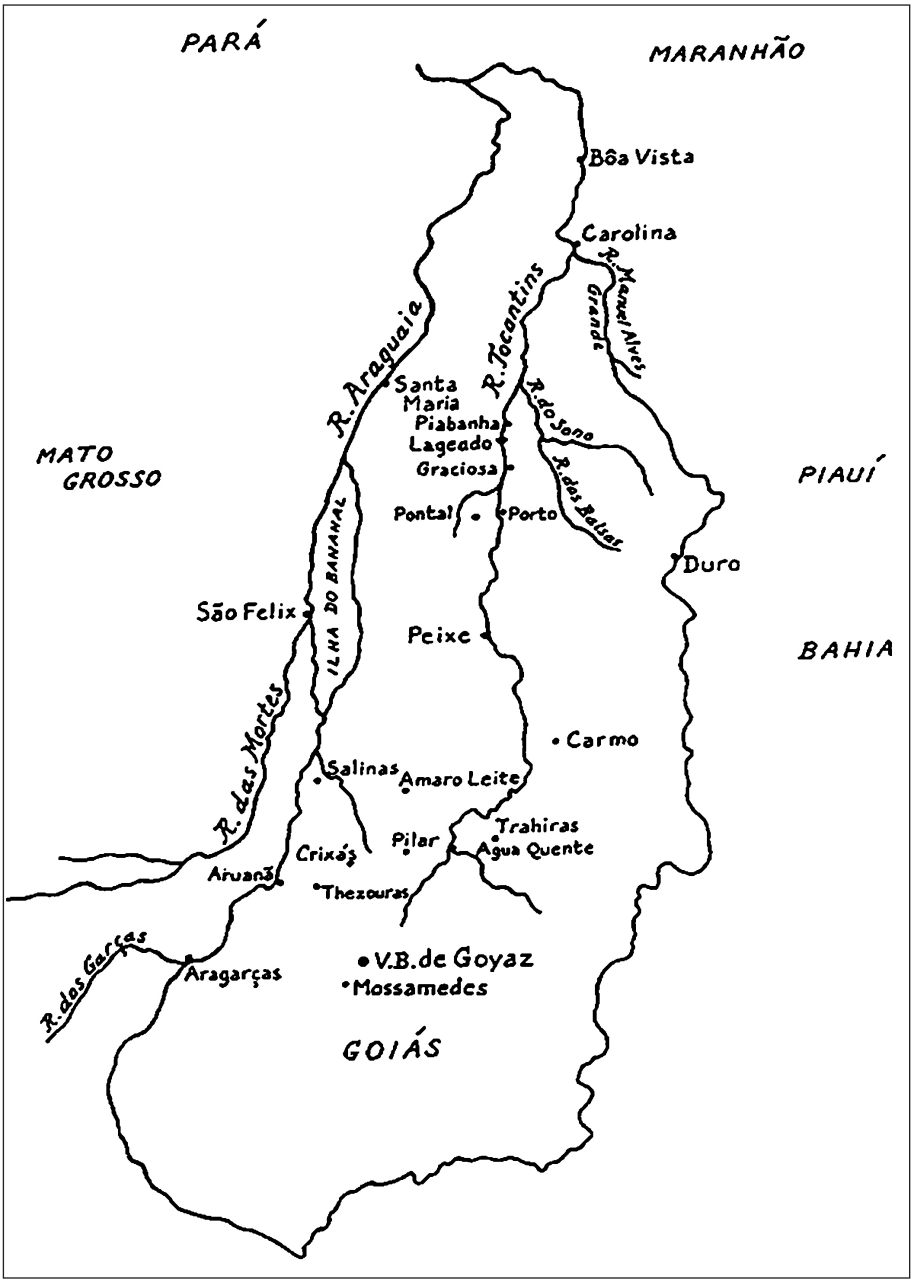

Figura 1: Mapa histórico do Estado de Goiás e seus arredores, mostrando a localização dos assentamentos nos séculos XVIII e XIX. [Escala 1: 7.000.000 (1cm=70km)].

da época em Goyaz e o tipo de pioneiro que era atraído para os garimpos de ouro tornaram virtualmente impossível aos índios um relacionamento pacífico com os brancos. Alencastre resume o período quando escreve (Alencastre, 1864:328):

> *As áreas recém-descobertas são campos de batalha nos quais bandos tentam se exterminar uns aos outros por umas poucas braças de terra se suspeitarem que haja um veio de minério de ferro. Os novos colonos cometem atos tão desumanos que não tem nem comparação com a crueldade dos selvagens. Nunca se viu pastagens clericais administradas por padres mais degenerados, nem missionários de pior caráter na capacidade apostólica.*

A prova de que essas hostilidades eram amplamente forçadas sobre os índios pelos colonos está no fato de que, sempre que a administração central tentava conquistar a confiança dos nativos, ela quase que invariavelmente o conseguia. Já vimos que os Bororo estavam preparados para fazer campanha com os portugueses contra os Kayapó. No final dos anos 70, muitos Kayapó estavam prontos a marchar com os portugueses contra os Xavante. A tentativa de estabelecer amizade com os Kayapó levou à fundação do aldeamento Maria I, onde vários membros da tribo haviam se estabelecido em 1778 (Sousa, 1874). Então, quando os Xavante atacaram a estrada para as minas de sal entre Crixás e Salinas em 1784, e os costumeiros apelos frenéticos por socorro chegaram ao governador de Goyaz, ele decidiu enviar uma expedição para trazer os Xavante e reassentá-los.

A expedição foi acompanhada por alguns aliados Kayapó que, esperava-se, poderiam agir como intérpretes. A expedição contatou os Xavante que, compreensivelmente, ficaram desconfiados de seus motivos, principalmente porque esperavam represálias após seu último ataque. O comandante logo percebeu que não conseguiria convencer qualquer um deles a acompanhá-lo, então fez com que seus auxiliares Kayapó capturassem um Xavante solitário e algumas mulheres e os levou de volta a Goyaz (Freire, 1951 [1790]).

Na capital, esses Xavante foram alvo de muita atenção. O homem foi batizado com o nome do próprio governador (Tristão da Cunha Menezes). Ele retornou no ano seguinte para seus atônitos compatriotas que não esperavam vê-lo nunca mais e, a partir daí, se tornou o mais importante agente dos portugueses junto a seu próprio povo.

Mesmo assim, a desconfiança dos Xavante persistia. Tristão teve seu primeiro encontro com os portugueses perto de Amaro Leite em 1786, apenas para dizer-lhes que ele ainda tinha esperança de convencer seu povo a aceitar o reassentamento. Ele sugeriu que o governo começasse a preparar um aldeamento para eles ocuparem no

ano seguinte. O governador manteve seu lado no acordo e, em 1787, enviou outra expedição para encontrar os Xavante perto de Amaro Leite. Dessa vez, um grande grupo de Xavante tentou pegar as tropas de surpresa na esperança de eliminá-las.

O relatório de Freire lança um lampejo de curiosidade sobre essas demoradas negociações quando relata que, dessa vez, as suspeitas dos Xavante em relação aos portugueses foram reforçadas por alguns índios Acroá[7] que haviam acompanhado a expedição como intérpretes (Freire, 1951 [1790]). Esse fato oferece um notável paralelo com as dificuldades enfrentadas pelo Serviço de Proteção ao Índio em estabelecer relações pacíficas com grupos Xavante no século XX, quando seus intérpretes Xerente fizeram mais mal que bem. Uma paixão e um talento pela intriga parecem ser características dos Jê do Brasil Central[8].

Eventualmente, 38 guerreiros foram convencidos a retornar com a expedição e ver por eles mesmos, no entendimento de que eles voltariam para buscar o resto de seu povo no ano seguinte. Enquanto isso, um certo Capitão José de Mello e Castro foi enviado ao norte para estabelecer um posto de alfândega no Rio Tocantins a fim de evitar que o ouro fosse trazido rio abaixo para a Província do Pará. Ele ficou desconcertado ao se deparar com 2.000 Xavante se preparando para aceitar a oferta de reassentamento do governador. Conseguiu convencê-los de que ele havia sido enviado ali especialmente para encontrá-los, e escolheu um de seus soldados para guiá-los até o sul. Então, ele rapidamente enviou um mensageiro para prevenir o governador sobre o que estava acontecendo (Freire, 1951 [1790]).

O governador ficou profundamente envergonhado. Esses Xavante, mais os que eram esperados de Amaro Leite, iriam sobrecarregar o erário público e não poderiam ser colocados de forma satisfatória no aldeamento preparado para eles em Carretão. Ele então enviou um oficial para o norte tão rápido quanto foi possível. Suas ordens eram para guiar os Xavante através da província por trilhas que circunavegassem os assentamentos para evitar assustar os moradores e talvez provocar acidentes. Ele deveria também dividir o grupo, mandando alguns para Salinas e trazendo o resto para o novo aldeamento em Carretão. Mas ele chegou lá tarde demais. Os Xavante já estavam em Pilar e se recusaram peremptoriamente a se dividir, dizendo que tinham vindo para viver com os brancos, não para serem exilados em Salinas, que era uma área insalubre e infestada de mosquitos (Freire, 1951 [1790]; Martius, 1867a).

Os habitantes de Goyaz ficaram um tanto consternados quando perceberam que um número tão grande de Xavante estava por descer sobre eles. Tiveram um ano particularmente magro em 1787 e não sabiam como iriam alimentar tantas bocas extras, mesmo que os índios se mostrassem amistosos. O governador deu ordens expressas para que os índios não tivessem permissão para entrar na cidade que,

apesar do título pomposo, era não mais que um povoado, e fracamente guarnecido. Os índios deveriam ser assentados em Carretão e seus líderes teriam uma recepção de estado em Goyaz. O governante estava até preparado para ir pessoalmente e barrar seu caminho caso seus oficiais não conseguissem evitar a entrada dos Xavante na cidade (Freire, 1951 [1790]).

Nesse evento, os Xavante se assentaram pacificamente em Carretão e seus líderes receberam, em nome da Coroa Portuguesa, uma recepção tão impressionante quanto o governador conseguiu improvisar. A história de que os Xavante desceram até Goyaz e tiveram de ser expulsos à força (Fonseca, 1951) é claramente incorreta. É difícil imaginar quem os poderia ter expulsado sem uma grande batalha, e de qualquer forma, Silvio da Fonseca errou em 20 anos ao datar o episódio.

O início do assentamento em Carretão foi pouco auspicioso. Uma epidemia de sarampo matou imediatamente um grande número de índios[9] e muitos outros fugiram para evitar a infecção. Mais tarde, como Carretão estava sobrecarregada como o governador sempre soube que ficaria, muitos Xavante foram transferidos para Salinas de qualquer jeito. Ao final do século XVIII, alguns grupos Xavante podem até mesmo ter renovado sua hostilidade. Segundo Audrin (1947:214), eles estavam flagelando o norte de Goyaz naquela época, como pode ser visto em registros contemporâneos de Carmo, que contêm entradas como: "Fulano faleceu sem sacramentos, por ter morrido nas mãos do gentio 'Xavante'". Pior ainda, quando Manuel de Menezes viajou rio acima do Pará para Goyaz e encontrou habitantes de Salinas totalmente sem provisões. O único alimento que podia ser encontrado na região era milho, trazido por uns poucos Xavante que trabalhavam a alguma distância do assentamento (Menezes, 1919). Se o experimento de Salinas já havia fracassado em 1800, o experimento maior em Carretão teve pouco mais sucesso. Na década de 1820, eles haviam se reduzido a pouco mais de 200 Xavante descontentes (Mattos, 1874; Pohl, 1832).

Enquanto o sistema de aldeamentos continuava a existir simplesmente como uma 'ressaca' burocrática, o velho padrão de hostilidade dos Xavante para com os brancos foi retomado. Os Xavante estavam envolvidos na destruição de Santa Maria do Araguaia em 1813 (Alencastre, 1864), e Martius relatou que eles eram ferozes e hostis na época de suas viagens em 1817-20 (Martius, 1867a).

É apenas nessa época, e em escritos referentes a esse período, que o nome Xerente aparece na literatura. Tanto quanto pude descobrir, não há qualquer referência a eles antes de 1800. Pode-se supor que eles ocupavam o território bem ao norte da província, na fronteira com o Maranhão e que, portanto, os cronistas do início do século XVIII tinham ouvido falar apenas dos Xavante mais ao sul; mas esta suposição não tem embasamento histórico.

Gonçalvo Paes e Manuel Brandão exploraram as duas margens do Rio Tocantins e sua confluência com o Araguaia em 1669 (Castelnau, 1850). Em 1673, Pascoal Paes de Araujo desceu o Tocantins em uma expedição para obter escravos e chegou até a latitude 4ºS (aproximadamente), e até provocou uma contra expedição do norte em defesa da jurisdição do Pará (Castelnau, 1850). Todo o curso do Tocantins era navegável em 1723 (Nimuendaju, 1939). Em 1741, houve relatos de muito ouro na região do Rio do Sono, e a área entre os rios Tocantins e Manuel Alves Grande foi, portanto, totalmente explorada (Alencastre, 1864). Ali é o coração do que todos os autores concordam como sendo o "território Xerente", e até hoje os Xerente estão localizados entre o Tocantins e o Rio dos Sono, próximo à latitude 9º S. O posto de alfândega no Tocantins perto de Pontal, que o oficial de Tristão da Cunha Menezes estava ocupado em construir quando se deparou com os Xavante, já foi mencionado. Em 1797, esse posto foi transferido para a confluência do Araguaia com o Tocantins (Castelnau, 1850). É certo, portanto, que as margens do Tocantins, da foz do Rio do Sono até a confluência com o Araguaia, tinha sido *terra cognita* para os portugueses por pelo menos um século antes que os Xerente, em oposição aos Xavante, fossem mencionados em qualquer de suas crônicas.

É verdade que Martius menciona os Xerente como tendo reduzido a cinzas seu aldeamento em Duro em 1789 (1867a), mas ele não cita a fonte de onde conseguiu essa informação e não pude confirmá-la. Alencastre escreve sobre remadores Kayapó e Xerente na flotilha de canoas que fez a primeira descida comercial do Araguaia-Tocantins até o Pará (1865), mas isso foi em 1806. Dizia-se que esses índios vinham de São José de Mossâmedes, onde os Kayapó tinham sido assentados, e de Carretão. Essa é a primeira indicação de que havia algum Xerente nos aldeamentos. Anteriormente, ele sempre se referia aos índios assentados em Carretão como Xavante. Ele afirma especificamente que três tribos aliadas – Xerente, Xavante e Karajá – participaram do ataque a Santa Maria do Araguaia (Alencastre, 1865), mas pode-se perguntar se o próprio Alencastre não estaria um tanto confuso sobre eles. Na página 94, ele se refere a um homem como Xavante, e na página seguinte ele se refere ao mesmo indivíduo como Xerente.

Com exceção dos relatos pouco confiáveis de Alencastre, todas as narrativas de maneira geral concordam que os Xavante ocupavam a área a oeste do Tocantins, enquanto os Xerente vagueavam nas terras a leste. Martius, seguindo Castelnau, localizou os Xerente na margem leste do Tocantins, da localidade de Peixe descendo rio abaixo até Carolina (Castelnau, 1850; Martius, 1867a), e acrescentou que suas aldeias estavam espalhadas por toda a região entre as corredeiras de Lageado e o Rio das Balsas. Isso confirma o relatório de Silva e Sousa (1874), que os localiza entre as mesmas corredeiras, onde costumavam emboscar os viajantes, e Duro ao

leste. Segundo tanto Martius quanto Castelnau, eles eram temidos como nômades selvagens e perigosos nos estados do Maranhão, Piauí e Bahia. Contudo, na região do Tocantins, a artéria central de Goyaz, os Xavante e os Xerente eram difíceis de distinguir.

Vimos que Castelnau pensava que os Xavante eram uma subtribo dos Xerente. Pohl, por outro lado, afirmou que em 1819 os Xerente não mais existiam como um povo distinto. Ele deu uma localização dos Xavante que se estendia por cima do território que outros autores chamaram de território Xerente. Finalmente, ele escreveu que os Xavante eram conhecidos como Xerente na parte leste próxima a Duro. Mattos tinha tido relações com os Xerente e havia assentado alguns deles pessoalmente em um aldeamento em Graciosa; mesmo assim, nem ele conseguiu precisar as diferenças entre os Xavante e os Xerente. Ele alegou que eles constituíam regimes diferentes e portanto viviam em aldeias diferentes, mas que ambas as tribos ocupavam o mesmo território (Mattos, 1875). A versão de Martius, mais uma vez, era um pouco diferente. Ele escreveu sobre os Xerente (1867a:275): "Estes índios podem convenientemente ser considerados como as posições mais avançadas ou periféricas dos Shavante ao leste. Eles mesmos reconhecem que são aparentados com eles e parecem ter se separado deles apenas há pouco tempo"[10].

Todas as fontes indicam, então, que havia alguma diferença entre os Xerente e os Xavante no início do século XIX, porém elas divergem quanto à natureza dessa diferença. Relatos etnográficos contemporâneos não ajudam. Eles são tão espaçados que se tornam inúteis para estabelecer tais distinções. Além disso, os costumes dos Xavante e dos Xerente devem ter parecido à maioria dos autores contemporâneos e subsequentes como indistinguíveis. Martius usou vocabulários comparativos para mostrar que os Xavante e os Xerente eram línguas separadas da família Jê (1867b). Eu analisei esses vocabulários à luz dos meus conhecimentos sobre a língua dos Xerente e dos Xavante como são faladas hoje, e cheguei à conclusão de que há um grau extraordinariamente alto de correspondência entre elas. Na verdade, somente com a evidência dessas listas não é possível dizer que as duas tribos fossem linguisticamente distintas no início do século XIX.

Tudo o que é possível estabelecer é que, naquela época, essas tribos eram virtualmente indistinguíveis na fala e nos costumes, mas elas se consideravam como regimes distintos e eram reconhecidas como tal por viajantes e cronistas. Parece provável, portanto, que Martius esteja certo e que a cisão entre os Xavante e os Xerente tenha se dado em uma data comparativamente recente, entre 1817 e 1820.

Desde então, eles se afastaram cada vez mais até que, nos meados do século XIX os Xavante cruzaram para o lado oeste do rio Araguaia. A separação das tribos e a

dramática antítese de suas histórias subsequentes – com os Xavante hostis e remotos em regiões inexploradas do Mato Grosso, enquanto os Xerente permaneciam pacificamente rodeados de colonos no norte de Goiás – deram origem à muita especulação romântica sobre as razões do afastamento dos Xavante.

Já argumentei que não é provável que os Xavante tenham nutrido uma inimizade tradicional contra os colonos com base em uma expulsão violenta de Vila Boa de Goyaz no final do século XVIII. Muitos autores, entretanto, são de opinião que sua hostilidade se devia aos maus-tratos que sofreram nos aldeamentos. Com certeza, as histórias de delitos e desgoverno nesses assentamentos tornaram essa hipótese bem atrativa. Os administradores de mais visão na Província de Goyaz no século XIX estavam bem cientes das deficiências do sistema de aldeamento, e em algumas ocasiões publicaram resumos delas sem conseguir que qualquer providência fosse tomada a respeito. Barata (1848), sugeriu que os aldeamentos Xavante fracassaram porque eles foram estabelecidos em uma região que os índios desconheciam e não sabiam como explorar, ao invés de bem mais ao norte entre o Tocantins e o Araguaia, onde poderiam ter cuidado deles mesmos. Ele ressaltou ainda que as razões apresentadas *a priori* para explicar o fracasso dos aldeamentos em geral (que os índios eram bárbaros, incapazes de uma vida sedentária) nem sempre se aplicavam. Se alguns aldeamentos foram bem sucedidos onde outros fracassaram, então deve ser devido a um contingente especial de circunstâncias, não por causa de qualquer defeito inerente ao sistema ou ao caráter dos índios.

Algumas dessas circunstâncias foram resumidas de forma admirável em um relatório do Diretor-Geral dos Índios de Goyaz (Maya, 1857), que atribuiu os fracassos em Carretão e Salinas especificamente às seguintes causas:

> *A escolha de locações inadequadas, que não favoreciam os costumes dos índios e nem eram dotadas dos recursos que eles tinham em suas vilas primitivas; a falta de uma administração realmente religiosa, inteligente e paternal; finalmente, as crueldades às quais foram submetidos os índios do primeiro desses dois aldeamentos, e as perseguições que foram praticadas similarmente alguns anos atrás por certos oficiais subordinados em ambos os rios* [11].

Finalmente, a razão mais convincente para a extinção dos aldeamentos foi o fato de que, durante o século XIX, os índios no que viria a se chamar Estado de Goiás tornaram-se cada vez menos uma força com que se contar, e cada vez mais um estorvo com que se lidar. O sistema de aldeamentos foi defendido no século XVIII como um sistema politicamente astuto. Ele transformou inimigos em amigos e incrementou o número de "colonos" na província. Em meados do século XIX, ele

chegou a ser considerado como um sorvedouro desnecessário dos bolsos públicos, e foi atacado como moralmente errado por incentivar os índios a viver na ociosidade como tutelados do governo ao invés de se arranjarem por si mesmos. O aspecto financeiro dessa transição foi documentado por Lincoln de Souza (1953) com base nos arquivos do estado. Ele mostra como que o interesse e o apoio aos aldeamentos em particular e aos índios de maneira geral diminuíram consistentemente, até que em 1905 o Estado de Goiás destinou o equivalente a cerca de US$30,00 do seu orçamento anual a todos os índios lá residentes.

O afastamento dos Xavante não pode, contudo, ser explicado apenas em termos dos aldeamentos. Nem todos os Xavante foram reassentados, e alguns índios, como os Xerente, podem ter sido envolvidos no reassentamento sem retroceder a uma hostilidade implacável.

Nimuendajú, que concordava com a teoria de que o rancor dos Xavante se derivava dos aldeamentos, argumentou que os Xerente se envolveram apenas superficialmente, se muito, nesses experimentos (1942); mas isso não é certo de forma alguma. Já que o nome *Xerente* apenas aparece na literatura após o estabelecimento dos aldeamentos, é bem possível que alguns índios reassentados como Xavante teriam sido chamados de Xerente um século após. De fato, alguns autores do século XIX, e não apenas Alencastre, mencionam os Xerente bem como os Xavante no conhecido aldeamento em Carretão (Brasil, 1927; Lustosa, 1886).

Fica ainda mais claro que as crueldades perpetradas contra os índios não se limitaram àqueles residentes nos aldeamentos. Novamente, os Xerente são um exemplo específico. O Coronel Lustosa, que os odiava com todas as forças, escreveu em 1827 que eles eram comumente tratados com crueldade desumana (1886). Gardner relatou que eles eram intransigentemente hostis na época de suas viagens (1836-1841), e que aterrorizavam a região entre o Tocantins e Duro, sendo temidos até mesmo no Piauí e na Bahia (1846).

Vamos resumir as evidências até aqui. Os nomes Xavante e Xerente se referem a um conjunto de índios nas regiões norte e central de Goiás. Não há critérios satisfatórios que nos permitam distinguir os Xavante dos Xerente na virada do século XVIII. Entretanto, todas as fontes concordam que essa distinção pode e deve ser feita. De maneira geral, referências aos Xavante são relativas a índios desse grupo situados a oeste do Tocantins, enquanto as menções feitas aos Xerente concernem aos membros a leste do mesmo rio. Os Xavante-Xerente eram persistentemente hostis aos brasileiros desde meados do século XVIII até o meio do século XIX, embora tenha havido curtos interlúdios em que foram estabelecidas relações amigáveis com alguns deles. Em algum momento do século XIX, os Xavante abandonaram seu habitat e rumaram para o sudoeste, na direção do Mato Grosso.

Quanto aos Xerente, vamos lembrar que Martius pensou que eles tinham se separado dos Xavante recentemente em 1817-20. Ele também era de opinião que "há não muito tempo" eles haviam se movido para o leste da parte central de seu território (Martius, 1867a:277). Nimuendajú citou a tradição Xerente no sentido de que eles viveram a leste de seu habitat atual e tinham, portanto, invadido repetidamente a região a leste deles até meados do século XIX (1942). Parece, então, que os Xerente estavam envolvidos em um movimento para leste na mesma época em que os Xavante estavam se movendo para oeste. Na verdade, as duas tribos estavam se movendo para longe do Rio Tocantins no início do século XIX. Como o rio era a artéria principal da colonização da província, e os colonos fundaram seus assentamentos nele ou perto dele, sugiro que o afastamento dos índios dessa área foi uma simples reação à afluência de intrusos.

Os Xerente não podiam se mover indefinidamente para o leste. Os colonos estavam ocupando Goyaz não apenas a partir do sul ao longo do Tocantins, mas vinham também de duas outras correntes, uma em direção oeste através da Bahia, e outra rumo ao noroeste, através do extremo sudoeste do Piauí para a parte do Maranhão que fica a leste do Tocantins e do Manuel Alves Grande. Os Xerente provavelmente ficaram encantoados em uma região que corresponde grosseiramente ao triângulo entre o Tocantins e o Manuel Alves Grande.

Os Xavante, por outro lado, puderam e de fato se retiraram para terras virgens a oeste. É bem provável que eles tenham finalmente cruzado o Rio Araguaia a fim de se afastar dos colonos, que eram agora numerosos demais para eles, e estavam cada vez mais em controle de todas as terras entre o Tocantins e o Araguaia.

O enigma da intratabilidade dos Xavante mostra assim que tem uma resposta simples. Eles podiam manter sua hostilidade simplesmente porque eram geograficamente capazes de fazê-lo. Os Xerente, encurralados como estavam, foram obrigados a procurar algum tipo de *modus vivendi* com seus vizinhos indesejados. É até mesmo possível que a própria distinção entre Xavante e Xerente tenha sido criada dessa forma, ou seja, por um grupo indiferenciado de índios (Xavante/Xerente) sendo dividido entre ocidentais e orientais segundo um padrão de assentamento colonial ao longo do Tocantins, sendo subsequentemente mantidos separados pela interposição dos colonos.

Um dos meus textos Xavante[12] descreve como nos velhos tempos os Xavante viviam lado a lado com os brancos; mas quando um colono seduziu uma mulher Xavante, os índios ficaram com medo de que eles fossem ser mortos e ter suas mulheres roubadas. Eles, então, fugiram à noite. Mais tarde, quando estavam cruzando um grande rio[13], um peixe-boi[14] enorme veio à superfície, separando os que estavam na margem mais distante daqueles que estavam na margem mais próxima. Os da

margem distante prosseguiram, mas os da margem próxima retornaram e foram absorvidos pelos colonos. De forma semelhante, uma lenda Apinayé (Timbira do Oeste) conta como esse povo adquiriu sua identidade própria ao cruzar o Tocantins e assim perder contato com os Timbira do Leste (Nimuendaju, 1939). Haja ou não alguma verdade nessas histórias, elas atestam o fato de que, na mente dessas pessoas, o Tocantins foi um divisor importante.

Resta a nós tentar e datar esse processo de separação e afastamento. Lincoln de Souza menciona que os primeiros Xavante chegaram ao aldeamento de São Joaquim de Jamimbu perto de Salinas em 1848 (1953). Sua afirmação tem o apoio de Maya (1857), que escreveu que os Xavante eram "recém chegados" ao aldeamento. Vimos que a presença dos Xavante foi relatada em Salinas e cercanias desde meados do século XVIII, então a afluência de novatos na década de 1840 provavelmente estava ligada à migração geral por volta daquela época. Por outro lado, há várias referências aos Xavante muito mais ao norte e leste na primeira metade do século XIX. Ribeiro diz que os Xerente e os Xavante perturbaram o Maranhão na região de Manuel Alves Grande em 1819 (1874), e que por volta dessa época ambas as tribos localizavam-se ao longo do Tocantins, estendendo-se do Pontal até a foz do Manuel Alves Grande (Ribeiro, 1870). Vimos que Mattos localizou os Xavante às margens do Tocantins em 1825. Castelnau os localizou entre o Tocantins e o Araguaia em 1844, onde possivelmente eles entraram em conflito com os Apinayé que ocupavam o triângulo formado pela junção dos rios próximos a Boa Vista (1850). Sua credibilidade, entretanto, foi posta em dúvida devido à sua história de que os Gavião a leste do Tocantins, nesta mesma latitude, estavam negociando com os Apinayé para permitir que eles cruzassem o rio e assim escapassem dos ataques dos Xavante (1850). Se os Xavante estivessem onde ele os localizou primeiramente, então os Gavião estariam se movendo na direção deles ao cruzarem o rio. É mais provável que eles estivessem tentando fugir dos Xerente, que muitas autoridades consideravam como flagelando essa parte do Maranhão. Contudo, a referência de 1844 de Castelnau é a última notícia que se tem acerca dos Xavante nessa região.

Depois disso, provavelmente eles se dirigiram para o oeste, mas passou algum tempo até que fossem mencionados como estando no Mato Grosso. Os relatos do Diretório Geral dos Índios em Mato Grosso (Brandão, 1872; Ferreira, 1848; Oliveira, 1858; Vieira, 1853) não mencionam tribos ao leste do estado que possam ser identificadas como Xavante. Isso é inconclusivo uma vez que até hoje as comunicações do leste do Mato Grosso se dão mais com o Estado de Goiás do que com a capital do estado, Cuiabá. Os Xavante conseguiram se mudar para uma terra-de-ninguém muito longe a oeste para ser controlada a partir de Goiás, e muito longe a leste para ser controlada pelo Mato Grosso.

Seus paradeiros foram conhecidos novamente em meados do século. Segismundo de Taggia, um missionário de Salinas, navegou Rio das Mortes acima numa tentativa de contatá-los, mas os detalhes de sua expedição estão envoltos em mistério e confusão. Segundo Couto de Magalhães, ele partiu em 1854 e voltou sem ter encontrado os Xavante (1938 [1863]). Em um relatório entregue à Assembleia Legislativa de Goiás em 1856, Pereira da Cunha afirmou que Taggia havia enviado um emissário a uma das aldeias Xavante e que o homem havia retornado e dito que os cristãos[15] eram muito perversos e tinham infligido várias torturas aos Xavante em Carretão. Esse relatório em quarta mão parece colorido demais para ser verdade, embora seja possível que o grupo de Taggia tenha encontrado algum Xavante renegado com quem pudesse se comunicar. Em todo caso, em 1862 os Xavante eram conhecidos bem o bastante naquelas partes para que dissessem a Couto de Magalhães em Aruanã que fumaça ao sul significava Kayapó, fumaça ao norte, Canoeiro, e fumaça a oeste significava Xavante (1938 [1863]).

Parece, então, que a separação dos Xavante e Xerente aconteceu nas primeiras duas décadas do século XIX, mas que eles continuaram a viver próximos uns dos outros por pelo menos mais vinte anos. Na década de 1840, os Xavante provavelmente já estavam migrando em massa para oeste, embora ainda haja referência a eles como estando no norte de Goiás. Finalmente, em 1862, eles foram localizados no leste de Mato Grosso, e temos, enfim, um critério indiscutível para distinguir Xavante de Xerente – uma distância de 500 quilômetros.

Agradecimentos

Este artigo é baseado em uma pesquisa realizada entre 1957-59. Agradeço ao Emslie Horniman Anthropological Scholarship Fund, que financiou meu trabalho entre os Xavante, e também ao governo brasileiro, que contribuiu para os custeios da minha pesquisa.

Notas

1 Nota dos organizadores: O termo *Digger Indian* (índio escavador) foi comumente utilizado nos séculos XVII e XIX pela população não indígena nos EUA para se referir aos indígenas do Estado da Califórnia. Refere-se à prática de escavar bulbos comestíveis, típica dos povos indígenas da Califórnia, e não a alguma etnia ou grupo linguístico específico. *Siwash* é uma palavra da língua pidgin Chinook Jargon, que veio a ser utilizada por não indígenas pelos membros dessa etnia na região noroeste dos Estados Unidos. Atualmente, os dois termos são considerados altamente depreciativos.

2 Nota dos organizadores: Apesar de a grafia do autor empregar o *Sh* para as palavras *Shavante* e *Sherente*, optou-se por padronizar segundo a ortografia usual contemporânea, qual seja, *Xavante* e *Xerente*.

3 Minha própria tradução a partir do holandês.

4 *Ro wasté-di*, do *ro* "coisas em geral" (aqui, "natureza em geral, região rural") + *wasté* "horrível".

5 Tal estudo está agora sendo realizado sob minha direção por membros do projeto de pesquisa Harvard-Central Brazil.

6 Nota dos organizadores: O termo *aldeamento* é aqui empregado para se referir aos povoamentos indígenas instalados pela administração provincial ou missionária no período colonial. No original, o autor faz a distinção entre esse tipo de povoamento e outras aldeias indígenas por grifar em itálico o primeiro ("*aldeia*").

7 Os Acroá eram intimamente ligados linguisticamente aos Xavante e aos Xerente (ver Nimuendaju, 1942). Eles foram extintos no final do século XVIII.

8 Como pretendo demonstrar em minhas próximas monografias sobre os Xavante e os Xerente.

9 O número varia entre 120 e 400, segundo diferentes relatos.

10 Tradução do alemão feita pelo autor.

11 Tradução feita pelo autor.

12 Esta lenda foi anotada por um Xavante que havia sido treinado pela Missão em São Marcos, Mato Grosso. Fico especialmente agradecido a um irmão leigo, Adalbert Heide, por tê-la disponibilizado para mim.

13 Este rio é chamado de *E wawẽ*, que significa simplesmente "Grande rio". É hoje a designação Xavante para o Rio das Mortes. Os Xerente usam o mesmo termo (*Ke wawẽ*), mas para se referir ao Tocantins. Fica claro, então, que se aplica ao rio principal do habitat do locutor. Acho que é pouco provável que *E wawẽ* no texto se refira ao Rio das Mortes. A história descreve um tempo muito passado, quando os Xavante estavam se movendo para seu *habitat* atual, mas o Rio das Mortes faz parte desse habitat. Além do mais, os Xavante estão acostumados a cruzá-lo e não o veem como um sério obstáculo. Eles devem ter cruzado também o Araguaia em seu êxodo para oeste, mas este rio é ainda familiar a eles, que o chamam *E pré* "Rio Vermelho". Parece mais provável, então, que o rio em questão seja o Tocantins, e que a história se refira à divisão da tribo tal como a que ocorreu entre os Xavante e Xerente.

14 Nota dos organizadores: segundo versões do mesmo mito narradas por anciões de diferentes aldeias, trata-se de um boto (Giaccaria e Heide, 1975; Sereburã *et al.*, 1998).

15 *Cristão* é usado comumente em todo o interior do Brasil para designar todos aqueles que não são índios, independentemente de sua religião.

Referências

ALENCASTRE, José Martins Pereira. Annaes da Província de Goyaz. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, v. 27, n. 2, p. 5-186 e 229-349, 1864.

_____. Annaes da Província de Goyaz. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, v. 28, n. 2, p. 5-167, 1865.

AUDRIN, José M. *Entre Sertanejos e Índios do Norte: O Bispo-Missionário Dom Domingos Carrérot*. Rio de Janeiro: Edições Púgil, 1947.

BARATA, Francisco José Rodrigues. Memória em que se mostram algumas providências tendentes ao melhoramento da agricultura e comércio da Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 2, p. 336-365, 1848.

BARLÆI, Casparis. *Rervm per Octennivm in Brasilia et alibi nuper gestarum: Sub Præfectura Illustrissimi Comitis I. Mavritii, Nassoviæ, &c. comitis, Nunc Vesaliæ Gubernatoris & Equitatus Fœderatorum Belgii Ordd. sub Avriaco Ductoris, Historia*. Amsterdam: Ioannis Blaev, 1647.

BARO, Roulox. *Relation du voyage de Roulox Baro, interprète et ambassadeur... au pays des Tapuies dans la terre ferme du Brésil. Relations veritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil*. Traduzido do holandês por Pierre Moreau. Paris: Auguste Courbé, 1651 [1647].

BRANDÃO, Antonio L. *Carta localizada na Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 1872.

BRASIL, Americano. Cunha Mattos em Goyaz: 1823-1826. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 96, n. 150, p. 177-251, 1927.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939 [1584].

CASTELNAU, Francis. *Expédition dans les Parties Centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para*. Paris: P. Bertrand, 1850.

EHRENREICH, Paul. Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens: II. Die Sprache der Cayapo (Goyaz). *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 26, p. 115-137, 1894.

FERREIRA, J. A. *Carta localizada na Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 1848.

FONSECA, Sylvio. Meus encontros com o Xavante. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, v. 142, p. 107-123, 1951.

FREIRE, José Rodrigues. *Relação da Conquista do Gentio Xavante*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1951 [1790].

GARDNER, George. *Travels in the Interior of Brazil, Principally through the Northern Provinces, and the Gold and Diamond Districts, during the Years 1836-1841*. London: Reeve, Brothers, 1846.

HAEKEL, Josef. Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens. *Anthropos*, v. 47, p. 963-991, 1952.

HENRY, Jules. *Jungle People: A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. New York: J. J. Augustin, 1941.

HERCKMANS, Elias. Generale beschrijvinge vande Capitanie Paraiba. *Bijdragen en mededelingen van het Historisch Genootschap*, v. 2, p. 318-367, 1879.

LÉVI-STRAUSS, Claude. On dual organization in South America. *América Indigena*, v. 4, p. 37-47, 1944.

LOWIE, Robert H. The "Tapuya". In: Julian H. Steward (Org.). *Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes*. Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, United States Government Printing Office, v. 1, 1946. p. 553-556.

LUSTOSA, José da Cunha. Informação respectiva dos Índios na nação Cherentes confinante com a ribeira de Gilboé termo da villa de Paranaguá. *Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro*, v. 2, p. 36-38, 1886.

MAGALHÃES, Couto de. *Viagem ao Araguaya*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 [1863].

MARCGRAVE, George. *História Natural do Brasil*. Traduzido do holandês por José Procópio de Magalhães. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1942 [1648].

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens. v. 1: Zur Ethnographie*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867a.

_____. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens. v. 2: Glossaria linguarum Brasiliensium*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867b.

MASON, Alden J. The Languages of South American Indians. In: Julian H. Steward (Org.). *Handbook of South American Indians, V. 5: Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, United States Government Printing Office, 1950. p. 157-317.

MATTOS, Raymundo José da Cunha. Chorographia historica da Provincia de Goyaz (1824). *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográphico e Etnográphico do Brasil*, v. 37, n. 1, p. 213-398, 1874.

_____. Chorographia historica da Provincia de Goyaz (1824). *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográphico e Etnográphico do Brasil*, v. 38, n. 1, p. 5-150, 1875.

MAYA, J. da Rocha. *Manuscrito de relatório localizado na Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 1857.

MELO, João Manuel. Letter to Secretário de Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1764). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919a.

_____. Letter to Secretário de Estado Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1765). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919b.

_____. Letter to Senhor Conde de ? (1762). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919c.

_____. Letter to the Conde de Oliras (1760). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919d.

_____. Letter to the King of Portugal (1760). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919e.

MENEZES, J. Manuel de. Diario de viagem do Governador do Pará a Goyaz (1799-1800). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919.

MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-Guarani. *Journal de la Société des Américaniste*, v. 19, p. 1-45, 1927.

NIMUENDAJU, Curt. *The Apinayé*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1939.

_____. *The Šerente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 1942.

_____. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press, 1946.

OLIVEIRA, J. B. *Carta localizada na Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 1858.

POHL, Johann Emanuel. *Reise im Innern von Brasilien*. v. 1. Vienna: Anton Strauss, 1832.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Roteiro da viagem que fez o Capitão Francisco de Paula Ribeiro ás fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815 em serviço de S. M. Fidelissima. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, v. 10, p. 5-80, 1870.

_____. Descrição do território dos Pastos Bons; Propriedades dos seus terrenos, suas produções, caráter dos seus habitantes colonos, e estado atual dos seus estabelecimentos. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, v. 12, p. 41-86, 1874.

SÃO MIGUEL, Conde de. Letter to his brother for showing to the King (1756). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919.

SCHULLER, Rudolf R. Zur Affinität der Tapúya-Indianer des Theatrum Rerum Naturalium Brasiliae. *Internationales Archiv für Ethnographie*, v. 21, p. 79-98, 1913.

SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 3ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 [1587].

SOUSA, Luiz Antonio da Silva E. Memoria sobre o descobrimento, governo, população e cousas mais notaveis da Capitania de Goyaz. *Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, v. 12, p. 429-510, 1874.

SOUZA, Lincoln de. *Os Xavantes e a Civilização*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1953.

VASCONCELLOS, Almeida. Letter to Martinho de Mello e Castro (1774). Subsidios para a historia de Capitania de Goyaz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 84 (1918), p. 43-294, 1919.

VASCONCELLOS, Simão de. *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*. 2ª. ed. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865.

VIEIRA, H. José. *Carta localizada na Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 1853.

VON DEN STEINEN, Karl. *Durch Central-Brasilien: Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884*. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1886.

Publicação original: Maybury-Lewis, David. Some crucial distinctions in Central Brazilian ethnology. *Anthropos*, v. 60, p. 340-358, 1965. Permissão para traduzir e publicar cedida por cortesia da revista *Anthropos*.

Tradução: Vânia Barros.

Revisão técnica: Carlos E. A. Coimbra Jr., James R. Welch.

Onde a Terra Toca o Céu: A Luta dos Índios Xavante por Terra, 1951-1979

Seth Garfield

Em 1951, fazendeiros e seus capangas lançaram um ataque aos índios Xavante na aldeia de Parabubu, no nordeste de Mato Grosso. Parabubu era uma das várias aldeias Xavante da região situada entre os rios Couto Magalhães e Culuene que ainda não haviam sido "pacificadas" pelo governo brasileiro. Os Xavante, um povo seminômade e guerreiro do grupo linguístico Jê, evitaram o contato com forasteiros por um século, matando os que invadiam seu território (vide Figura 1) (Maybury-Lewis, 1984 [1967]). Cobiçando as terras Xavante, os fazendeiros resolveram "pacificar" os índios da maneira que julgaram mais conveniente. Nesse ataque, diversos índios morreram, muitos foram feridos, e suas casas, queimadas (Giaccaria e Heide, 1984 [1972]).

Os Xavante se espalharam em busca de ajuda. Algumas comunidades fugiram centenas de quilômetros a oeste para os postos Simões Lopes e Batovi, mantidos pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Outros encontraram refúgio em Sangradouro e São Marcos, missões operadas pelos salesianos, que chegaram ao Mato Grosso décadas antes para catequizar os povos indígenas. Os fazendeiros lograram sucesso em suas investidas – em 1958 toda a população Xavante da região de Couto Magalhães-Culuene havia sido conduzida ao exílio.

Como outros grupos indígenas no Brasil, a história pós-contato dos Xavante foi marcada por mortes, perdas e desespero. Tristemente, é lugar-comum o fato de que os índios da Amazônia tenham sido vítimas da expansão de fronteiras e do desenvolvimento econômico no século XX (Davis, 1977). Este artigo, no entanto, explora um aspecto concomitante desse trauma: a mobilização política indígena durante o regime militar para recuperar suas terras ancestrais. Durante a década de 1970, os Xavante travaram uma batalha incessante para reaver seu território da região de Couto Magalhães-Culuene, desde então ocupado e desmatado por criadores de gado, especuladores de terra e pequenos colonos (Lopes da Silva, 1986). A luta deles não era única; refletia a de outras comunidades indígenas que tinham pressionado o governo brasileiro para criar ou aumentar suas reservas e expulsar invasores[1]. No entanto, os esforços em Couto Magalhães-Culuene são dignos de nota, pois um povo indígena totalmente exilado de suas terras ancestrais (ao invés de circundado

Figura 1: O Brasil Central e suas populações indígenas.

e contido em seu interior) tentou recuperar o território que lhe foi usurpado[2]. Este ensaio revisita o cenário histórico onde a batalha dos Xavante ocorreu.

Apesar de antropólogos e sociólogos terem produzido estudos esclarecedores acerca dos índios brasileiros, pesquisas históricas sobre povos indígenas permanecem embrionárias (vide, por exemplo, Ramos, 1998; Ribeiro, 1970)[3]. A marginalização dos índios subsequente ao período colonial inicial presente nas narrativas e análises históricas brasileiras reflete a tradição mais ampla, segundo a qual os indígenas das Américas têm sido representados como relíquias do passado ou curiosidades folclóricas, ao invés de produtos e produtores de desfechos históricos.

Essa lacuna deriva de tendências mais específicas à historiografia brasileira. O mito da democracia racial celebrando a mistura e harmonia das raças no Brasil, apesar de derrubado por pesquisadores, certamente logrou obscurecer ou romantizar a realidade dos povos indígenas, da mesma forma que em outros locais na América Latina[4]. Ademais, para o período pós-colonial, pesquisas históricas foram destinadas exaustivamente para as regiões Nordeste e Sudeste pela sua preponderância política, econômica, demográfica e intelectual em modelar o desenvolvimento nacional. As regiões Centro-Oeste e Norte – que abrigam a maior parte da diminuta população indígena nacional – receberam pouca consideração, ofuscando a história indígena. Em anos recentes, alguns pesquisadores têm se esforçado para recuperar as experiências dos indígenas brasileiros, revisitando os arquivos para reincorporar o que foi perdido nas narrativas nacionais e regionais (vide, por exemplo, Barickman, 1995; Farage, 1991; Hemming, 1987; Karasch, 1992; Monteiro, 1994).

Este ensaio visa a pôr ainda mais em foco a história dos índios no Brasil, situando a mobilização política Xavante em um escopo analítico de antigo interesse para os historiadores: o processo de acúmulo de capital e formação do estado. De fato, a incorporação das populações indígenas e territórios ao estado-nação, no contexto da expansão de fronteiras na Amazônia, foi de grande importância para o crescimento da economia regional e nacional brasileira, e sua emergência como potência continental no final do século XX. A expansão de fronteiras no Brasil tem sido um processo contestado, mediado pela violência, pela burocracia e pela lei[5]. Como a luta dos Xavante elucida, o destino de terras e comunidades indígenas na Amazônia evoluiu a partir de conflitos e negociações entre representantes do Estado, povos indígenas, elites locais, camponeses e posseiros, líderes da Igreja, membros da sociedade civil e grupos internacionais de direitos humanos – uma interação dinâmica que mudou com a imposição do regime militar e da transição de um período autoritário para outro.

Sob os governos militares, a consolidação do poder do Estado em áreas que antes eram periféricas, como o sertão de Mato Grosso, transformou drasticamente as comunidades indígenas. A acumulação primitiva que marca o ataque em Parabubu – com a leniência dos governos local e nacional, embutidos nas relações sociais capitalistas e reproduzindo-as – daria lugar a políticas públicas visando à extensão de incentivos fiscais para investidores corporativos, projetos de construção de estradas e operações de segurança nacional. Porém, se por um lado a lógica básica para apropriação de fronteiras persistiu, as regras políticas para os povos indígenas variaram significativamente. Os índios, tutelados pelo governo federal, apelaram ao seu "guardião" fortalecido – embora não confiável – para proteger suas comunidades. Os Xavante certamente foram vítimas da acumulação capitalista no

leste de Mato Grosso, porém, ao manipularem, desafiarem e retificarem as políticas desenvolvimentistas do governo militar na Amazônia Legal, os povos indígenas também podem ser vistos como vitoriosos.

Acumulação na Fronteira de Mato Grosso e a Política Indigenista

O massacre de Parabubu e a perda de territórios ancestrais na região de Couto Magalhães-Culuene revelaram as deficiências do SPI, responsável pela proteção das terras e das comunidades indígenas. Apesar de a Constituição Brasileira de 1946 garantir a posse territorial indígena onde estes se encontrassem localizados, vários fatores impediram que este princípio fosse cumprido. Desprovido de recursos, atado pela precária infraestrutura, minado por burocratas corruptos ou incompetentes, ou confrontado por índios hostis, o SPI fracassou em sua missão de defender as comunidades indígenas[6]. Ademais, o governo federal enfrentou forte resistência por parte das elites locais sob o então democrático sistema político brasileiro.

Aos governos estaduais foi concedido o domínio sobre as terras devolutas desde a Constituição de 1891, que sabida ou ingenuamente, transacionavam terras indígenas como se fossem públicas (Bastos, 1985). Ou seja, até que o governo federal demarcasse as terras indígenas, os índios eram, de fato, considerados ocupantes de terras devolutas. Ainda que o SPI tenha apelado regularmente aos governos estaduais para que respeitassem os territórios indígenas, seus apelos não foram ouvidos. De modo geral, a sobreposição de jurisdições e competências mal definidas entre o governo federal e os governos estaduais e municipais, como as referentes às terras indígenas, facilitaram as negociações e trocas de alianças que sustentaram as políticas democráticas no Brasil entre 1946 e 1964 (Schmitter, 1971).

Em estados mais pobres, como Mato Grosso, a venda de terras públicas (e indígenas) encheu os cofres públicos, beneficiou a clientela política e cimentou apoio eleitoral. Em 1956, o governador de Mato Grosso mandou de volta refugiados Xavante que foram em busca de assistência e chegaram a Cuiabá, acompanhados de um fazendeiro (Giaccaria e Heide, 1984 [1972]). De fato, o Departamento de Terras e Colonização do Estado de Mato Grosso vendeu a maior parte das terras Xavante na região de Couto Magalhães-Culuene entre 1958 e 1960. Um contingente de cinco índios Xavante que retornou à região de Couto Magalhães, procedente da Missão Salesiana em 1961, foi consignado a um ínfimo pedaço de terreno em meio à sua terra natal (Lopes da Silva, 1986).

A política indigenista seria substancialmente modificada pelo governo militar após o golpe de 1964 em seu afã de desenvolver a Amazônia Legal, uma área de

mais de cinco milhões de quilômetros que ocupa quase dois terços do território brasileiro, incluindo o norte de Mato Grosso (sobre as origens e objetivos do golpe militar, vide Skidmore, 1988). Com sua esparsa população, precária infraestrutura, fronteiras internacionais indefensáveis e ligações tênues com o centro econômico e demográfico do país, a Amazônia foi vista pelos militares como vulnerável à invasão estrangeira e infiltração comunista. Para proteger e desenvolver o seu vasto interior, a doutrina de segurança nacional priorizou a integração territorial por meio de extensas redes de transporte e de comunicação, colonização, modernização da agricultura e a utilização efetiva de recursos naturais (a respeito da doutrina de segurança nacional, vide Alves, 1985).

A expansão da produção agrícola rumo à última fronteira do Brasil, a Amazônia, foi estratégica para alavancar o crescimento econômico e a produção industrial. De fato, o governo militar priorizou a "racionalização" da agricultura como meio para superar as crises de alimentos e os gargalos econômicos do começo dos anos 60, e produzir alimentos mais baratos para as cidades, novos mercados para a indústria e o crescimento sustentável por meio da diversificação das exportações. Além disso, a colonização na Amazônia contribuiria para estimular a migração rural-urbana, enquanto evitava a reforma agrária[7].

A estratégia dos militares para o desenvolvimento da Amazônia envolveu uma aliança entre capital estatal e privado que mudou o rumo econômico da região. Em 1966, o governo militar promulgou uma legislação que estipulava uma série de isenções de impostos e incentivos fiscais para investidores corporativos na Amazônia Legal. Projetos aprovados pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) – a agência responsável pela coordenação e execução das políticas federais na Amazônia Legal – foram qualificados para financiar até 75% de seu valor a taxas de juros baixas por meio do Banco da Amazônia (BASA). Até 50% dos impostos que incorressem em outros locais do Brasil poderiam ser deduzidos para investimentos na agricultura, na pecuária e em atividades industriais na Amazônia; todos os projetos apoiados pela SUDAM estabelecidos na Amazônia Legal antes de 1982 foram beneficiados pela isenção fiscal de 50%, enquanto que os estabelecidos antes de 1972 (prazo posteriormente estendido até 1975) foram totalmente isentos (Cardoso e Müller, 1977; Mahar, 1979). Entre 1968 e 1975, interesses extrarregionais representaram 95% dos beneficiários da política de isenção tributária na Amazônia Legal – com corporações sediadas em São Paulo representando 60% do total – sinalizando a extensão do capital industrial e financeiro para a região (Mahar, 1979).

O modelo de desenvolvimento promovido pelo governo militar desencadeou um assalto ao território Xavante, localizado na Amazônia Legal. Entre 1966 e 1970, a SUDAM aprovou 66 projetos para fazendas de gado somente nos municípios

do norte mato-grossense de Barra do Garças (local de residência dos Xavante) e Luciara (Davis, 1977)[8]. Ademais, entre 1969 e 1973 o governo federal investiu pesadamente na construção e na manutenção de duas estradas ligando Brasília a Cuiabá e Santarém, o que facilitou o transporte no norte e no leste de Mato Grosso (Ministério do Interior, 1973).

No entanto, para os investidores que se voltavam para Mato Grosso e outras áreas da Amazônia Legal, a vastidão da região era proporcional às suas complicações: títulos de terras eram com frequência imprecisos, fraudulentos e sobrepostos (comumente ao mesmo tempo). Além disso, os títulos eram também contestados por índios, camponeses e até mesmo por pequenos povoados (acerca dos conflitos gerados pelos títulos de terra irregulares em Mato Grosso, vide Ferreira, 1986). Os governos militares, pressionados por instituições de crédito multilaterais para regularizarem títulos de propriedades rurais como pré-requisito para o investimento econômico e preocupados com a indefinição dos títulos que aumentaria os conflitos sociais, mostraram mais determinação do que seus predecessores democráticos na demarcação das terras indígenas (Linhares, 1989; Martins, 1986).

Além de preocupações econômicas e estratégicas, também a condenação internacional da política indigenista brasileira pesou sobre os militares. Em março de 1968, o procurador geral Jader Figueiredo tornou pública uma investigação que revelava atrocidades cometidas contra os povos indígenas durante a gestão do SPI (Davis, 1977). Apesar de os militares terem feito promessas para reformar o órgão indigenista – desmantelando o SPI e criando a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em dezembro de 1967 – os críticos do governo militar estavam longe de serem convencidos. A imprensa internacional acusava o governo brasileiro de continuar ou de ser leniente com a prática do genocídio. Buscando "retirar o problema indígena das manchetes de jornais brasileiros e internacionais"[9], o Ministro do Interior Albuquerque Lima se reuniu em julho de 1968 e em abril de 1969 com os Xavante, Bororo, Karajá, e várias comunidades do Xingu para reiterar a determinação do Estado na demarcação das terras indígenas[10].

O presidente da FUNAI, José Queirós Campos, concordou, mas ressaltou que velhas promessas feitas há décadas aos Xavante não seriam fáceis de ser cumpridas em nome da justiça, do crescimento econômico ou de relações internacionais. O território Xavante tinha sido praticamente todo vendido e os proprietários de títulos destas terras demonstravam "oposição sistemática" à FUNAI e aos índios (Campos, 1969). Os exilados de Couto Magalhães-Culuene, por exemplo, teriam de disputar com a Fazenda Xavantina, uma fazenda de gado com 109.922 hectares, estabelecida em terras ancestrais Xavante por dois norte-americanos que amalgamaram onze propriedades entre 1966 e 1968. Em 1969, a fazenda foi vendida para

o General Clóvis Ribeiro Cintra, diretor de uma empresa de transportes sediada no Paraná, a Amurada - Planejamento e Projetos de Engenharia Ltda. (FUNAI s/d). Além disso, havia inúmeras propriedades de médio e pequeno portes na região. Para recuperarem suas terras, os Xavante se depararam com um grande desafio. O Estado também enfrentou desafios ao buscar equilibrar seu compromisso com o desenvolvimento econômico e a ocupação da Amazônia Legal com seu dever de reservar terras indígenas.

Centralização do Poder do Estado: Promessas e Riscos para os Índios

O regime militar buscou centralizar o poder e restringir a participação política, substituindo políticos populistas, assim como os tradicionais, por um quadro de militares, economistas, engenheiros e administradores profissionais, responsáveis por formular e executar a política do Estado. Por meio de inúmeros atos "institucionais" e "complementares", os militares fortaleceram o poder executivo, enquanto enfraqueciam o legislativo, e fortificaram o governo federal em detrimento dos governos locais. Valendo-se de uma vasta reforma fiscal decretada em 1966 (posteriormente incorporada à Constituição de 1967), o governo militar aumentou a fração federal de receitas advindas da taxação de serviços públicos de 63,9 para 72,9% entre 1965 e 1975 (Hagopian, 1996).

Para os povos indígenas, tutelados pelo governo federal, o impacto de tais reformas teve largo alcance. A Constituição de 1967, por exemplo, definiu terras indígenas como território federal. Além disso, uma emenda constitucional de 1969 anulou os títulos emitidos referentes às áreas em territórios indígenas e negou a indenização para os detentores destes títulos[11]. O aumento da jurisdição legal da FUNAI, sua maior capacidade de infraestrutura, assim como o seu fortalecimento financeiro implicaram que as demarcações de terras indígenas não mais dependeriam tanto do capricho de políticos locais comprometidos por acordos eleitorais e interesses próprios. Da mesma forma como as agências federais responsáveis pelo desenvolvimento rural, colonização e construção de estradas, a FUNAI abarcou a crescente hegemonia do Estado sobre a fronteira amazônica (e das áreas rurais em geral) e seus esforços para promover o crescimento capitalista e o consenso social por meio da administração burocrática (Cardoso e Müller, 1977; Foweraker, 1981).

Para os povos indígenas, a expansão do poder do Estado no interior do país constituiu uma faca de dois gumes. O Estatuto do Índio, adotado pelo governo militar em 1973, obrigava a FUNAI a demarcar todas as terras indígenas no período de cinco anos. A lei, entretanto, também sancionou a relocação de índios por

meio de decreto presidencial em prol do "desenvolvimento nacional" e permitiu que o Estado contratasse terceiros para a mineração em terras indígenas (Brasil, 1982). Ao promover o investimento privado, a colonização e as redes de transporte na Amazônia, os militares intensificariam a invasão e a degradação ambiental das terras indígenas. De fato, a subordinação da FUNAI ao Ministério do Interior, que capitaneava o desenvolvimento econômico devastando comunidades indígenas, diz muito. Mas por advogar pela demarcação de terras indígenas e agilizar o processo, o Estado militar abriu espaço político para as reivindicações dos índios[12]. Que as novas e ambíguas regras do jogo pudessem beneficiar os Xavante dependeria, em grande parte, de iniciativa e criatividade indígena. Como pode ser ilustrado pelas constantes disputas em torno das terras indígenas na década de 1970, os Xavante cogitavam algo muito diferente do que os proprietários de terra ou o Estado com relação ao destino de seu território.

Em 1969, o Ministério do Interior aplacou os fazendeiros em Barra do Garças ao esboçar planos para as futuras reservas Xavante, "a FUNAI esclarece que, de acordo com a ideia do ministro (do Interior), as áreas a ser reservadas para os índios não prejudicarão a propriedade de terceiros, especialmente quando da existência de propriedades agropecuárias e industriais" (Ministério do Interior, 1969). Naquele mesmo ano, em uma reunião com os representantes da Associação dos Empresários da Amazônia, o Ministro do Interior, General Costa Cavalcanti, declarou, "os índios precisam ficar com o mínimo necessário"[13].

Em 1972, o governo federal decretou a demarcação de cinco reservas Xavante em Mato Grosso. Conforme o projeto do governo militar, as terras eram inadequadas em tamanho e qualidade. Os Xavante de Couto Magalhães, por exemplo, receberam 23.000 hectares de terras ruins e degradadas. Nenhum território fora reservado às comunidades cujas terras tradicionais estivessem próximas ao Rio Culuene. De suas extensas terras tradicionais na região de Couto Magalhães-Culuene, os Xavante receberam apenas uma fração insignificante.

Os funcionários da FUNAI endossavam os "processos científicos" – a inovação tecnológica e a integração econômica – para persuadir os índios a abandonarem as reivindicações de terras. Em um relatório aos superiores em outubro de 1971, José Carlos Alves, um encarregado da FUNAI, elogiou o "processo avançado de assimilação" de uma comunidade de setenta e seis Xavante que morava na região de Couto Magalhães sob o comando do cacique Benedito Loazo (o mesmo que, em 1961, conduziu de volta o grupo original de cinco índios Xavante). Alves comemorava a proficiência dos índios em português, seu catolicismo e seu artesanato. Apesar de ter mencionado que um "conflito armado" quase irrompeu entre os índios ("que dizem ter chegado à área primeiro") e os funcionários da vizinha Fazenda Xavan-

tina, Alves varreu para o lado as preocupações dos indígenas em relação à questão territorial. Em contrapartida, pediu uma escola para treinar homens Xavante em mecânica, carpintaria e construção, e as mulheres, em costura. Com um otimismo que certamente agradaria aos seus superiores, ele concluiu que "Esses índios são excepcionais e tudo o que a FUNAI puder fazer para investir neles será proveitoso e mais uma iniciativa feliz da entidade" (Alves, 1971). Mas funcionários do Estado e fazendeiros que esperavam que os Xavante se resignassem a restrições territoriais e legais se desapontaram profundamente. Em novembro de 1972, 150 índios Xavante da missão de São Marcos mudaram-se para a recém-criada reserva de Couto Magalhães. Alarmado pelo êxodo da missão, um funcionário da FUNAI, Reginaldo Flores, acompanhado por um missionário salesiano e um líder Xavante de Sangradouro tentaram, porém sem êxito, persuadir os índios a voltarem (Silva, 1973).

Com o crescimento demográfico da reserva Couto Magalhães após o retorno dos exilados, os Xavante enfrentaram uma crise de suprimento de alimentos e serviços de saúde. Em dezembro de 1972, o chefe de posto em Couto Magalhães, onde os índios modelares tinham sido elogiados no ano anterior, queixou-se da insatisfação dos Xavante com a nova reserva:

> Os índios, apesar de nossas explicações, reafirmam que suas terras vão até "onde a terra toca o céu", que eles não querem cerrados ou capoeiras que não contenham sua principal fonte de nutrição, a caça animal. Eles exigem terras que tenham cerrados onde possam efetuar sua caça, coleta e, acima de tudo, boas terras para agricultura. Com a proximidade da Fazenda Xavantina, recebemos diariamente queixas de que os índios derrubam cocos, arrancam mandioca, batatas etc., mas o que fazer? Tentar explicar, nós tentamos, mas falta muito para que eles entendam a noção de propriedade. Antigamente todas essas terras eram deles, e para eles isso é o bastante (FUNAI 1972).

Nas outras reservas Xavante, as comunidades também se lançaram na ofensiva. Usando suas excelentes habilidades de caça, os homens promoveram ataques estratégicos às fazendas para expulsarem invasores e pressionar o governo a proteger ou aumentar as reservas indígenas. Por exemplo, na reserva de Sangradouro, homens Xavante atacaram duas fazendas de criação de gado que continuaram usando áreas da reserva para pastagem (CIMI s/d). Igualmente, na reserva de Pimentel Barbosa, os Xavante saquearam bens de fazendeiros que se recusaram a deixar a reserva recém-criada (Soares, 1973). Esses ataques, enquanto exploravam o medo do belicismo Xavante, dificilmente representavam atos de violência gratuita ou de ódio desenfreado. Cientes de que os fazendeiros tinham um maior poder de fogo

do que as comunidades Xavante, o cacique Apoena, de Pimentel Barbosa, instruiu os guerreiros a nunca causar lesões corporais, apenas danos meramente materiais (Sereburã *et al.*, 1998). De fato, Manuel Pereira Brito, líder da Câmara dos Vereadores da Cidade de Barra do Garças, contou ao governador do estado que os Xavante "saem por aí dizendo que vão fazer isso e aquilo, de forma que os jornais estrangeiros, por meio de suas manchetes, pressionem o governo brasileiro a resolver o problema da demarcação de suas terras" (Brito, 1973).

Antes do contato com os "brancos" os Xavante defendiam seus territórios usando a força bruta. Duas décadas de subordinação forçada à sociedade brasileira determinaram uma nova estratégia para tais fins: a mobilização política. O maior desafio dos Xavante seria reconfigurar os espaços políticos e geográficos cedidos pelo Estado. Os índios sitiariam os militares por meio de pressão burocrática, ação direta, apelos morais, violência simbólica e alianças domésticas e internacionais. Ou seja, os índios resolveram engajar e legitimizar o poder do Estado solenemente repudiado há apenas duas décadas.

A Luta para Conter os Xavante

Se os Xavante de Couto Magalhães acreditavam que suas terras se estendiam "até onde a terra toca o céu", opositores incitavam a FUNAI do contrário. Em 1974, o General Clóvis Ribeiro Cintra, proprietário da Fazenda Xavantina, enviou uma carta ao Ministério do Interior rememorando uma negociação que ele havia feito dois anos antes com o então ministro da mesma pasta, Costa Cavalcanti, e o Presidente da FUNAI, Bandeira de Mello.

Em acordo mútuo, a fazenda cedera 5.000 hectares de sua área para aumentar a reserva de Couto Magalhães, então sob estudo. Isso permitiria à FUNAI apaziguar a pequena comunidade Xavante que vivia na área. Em contrapartida, a fazenda recebeu uma certidão negativa, um documento atestando que suas terras não adentravam o território indígena, permitindo acesso aos incentivos fiscais da SUDAM. Apesar de a certidão negativa ter sido concebida para salvaguardar os direitos dos indígenas às suas terras, na prática a sua emissão indiscriminada recompensava a clientela militar na Amazônia Legal e servia como um mecanismo de aquisição de vantagens burocráticas. A emissão de uma certidão negativa à Fazenda Xavantina conformava a um padrão comum: entre 1969 e 1977, a FUNAI emitiu 23 destas certidões a proprietários cujas terras estavam compreendidas em território Xavante pré-contato na região de Couto Magalhães-Culuene (Mancin, 1980).

A Fazenda Xavantina lucrou com o acordo: em 1979, a fazenda já possuía aproximadamente dez mil cabeças de gado que pastavam em 6.750 hectares de pasto, e

mil hectares de arroz colhido. Mais de trezentos quilômetros de estradas internas e mais de cem quilômetros de cerca haviam sido construídos. A vegetação foi cortada e substituída por prédios administrativos e residências, um dormitório e refeitório, olarias, silos, galpões, serrarias, barracos, currais e uma pista de pouso. Havia entre cinquenta e duzentos funcionários, com suas famílias, a depender das demandas sazonais (Macedo, 1980; Seara, 1979b).

Além disso, de acordo com o proprietário da Xavantina, como parte do acordo a FUNAI prometera interditar futuras migrações Xavante para a reserva. Aqueles que já estavam em Couto Magalhães seriam agrupados na aldeia do cacique Benedito Loazo (Cintra, 1974). A insistência da Fazenda Xavantina em concentrar os índios com Benedito Loazo, cuja aldeia ficava a doze quilômetros dos prédios administrativos, tinha pouco a ver com qualquer preocupação relacionada à manutenção da harmonia da comunidade. Ao contrário, refletia os esforços para apoiar a autoridade de Loazo, pago mensalmente pela fazenda para dissuadir os índios de atacarem o gado e de demandarem territórios adicionais (Baiochi, 1977)[14].

Quer negando-se a vagar terras compreendidas nas reservas Xavante, quer restringindo os índios a apenas pequenas parcelas das mesmas ou impedindo novas chegadas, os fazendeiros em Mato Grosso não abririam mão de seus privilégios. Proprietários de terra mais endinheirados certamente tinham mais opções: apelos a amigos influentes no governo abordaram a questão a partir dos altos escalões; cooptação de líderes tocaram na questão a partir da base. A Fazenda Xavantina também se apoiava em gestos paternalistas, oferecendo-se para construir uma clínica e prover remédios, cedendo 38 alqueires para os Xavante plantarem arroz e milho e contratando 22 índios para plantarem capim para pastagem (Silva, 1973).

A desmobilização dos Xavante, entretanto, revelou-se elusiva, uma vez que os índios recorreriam a ações diretas e meios burocráticos. Em dezembro de 1973, um grupo de 34 índios Xavante deixou a região de Batovi, para onde tinham sido realocados vinte anos antes, e voltou para o seu território pré-contato, próximo ao Rio Culuene, no lado oeste da Fazenda Xavantina. Com o decreto de 1972, o governo não tinha criado uma reserva para os índios na região do Culuene. A reemergência dos Xavante incomodou os proprietários de terra e posseiros que ocupavam a região desde então, assim como funcionários da FUNAI, que pressionavam os índios a voltar. Em um telegrama para a sede, o delegado da FUNAI em Cuiabá falou da intenção dos Xavante se restabelecerem na região do Culuene, apesar das "inúmeras vezes" em que foram alertados acerca das "irregularidades" de tal comportamento (FUNAI 1973). Com o intuito de convencerem os funcionários da FUNAI acerca de sua intenção de ficar em Culuene, os Xavante:

> [...] mostraram-se agressivos e ameaçadores. Fomos obrigados a usar de todas as nossas habilidades e conhecimentos adquiridos em nosso treinamento como indigenistas para dominar a impetuosidade dos referidos índios, principalmente o índio Tomaz, que se armou com uma borduna e um rifle, recorrendo à intimidação e perturbando o sucesso de nossa missão. Ele não se intimidou quando nós o aconselhamos a se retirar junto com outros índios para suas reservas de origem (Arantes, 1976).

Os líderes Xavante de Culuene foram para Brasília para pressionar a diretoria da FUNAI. O Diretor de Operações Gerais do órgão, Coronel Joel Marcos, permitiu que os Xavante permanecessem em Culuene até a época da colheita em meados de 1974, e se ofereceu para transferi-los, com o consentimento destes, para outra reserva Xavante (Pimentel Barbosa) localizada no Rio das Mortes. O plano nunca se materializou. Não era apenas porque os exilados estavam inexoravelmente ligados à sua terra ancestral; nem todos os Xavante do Batovi retornaram ao Culuene. Porém, o faccionalismo interno à nação Xavante e uma longa história de animosidades em relação à comunidade de Pimentel Barbosa militaram contra a realocação. Criticamente, a FUNAI atuou com moderação ao permitir que os Xavante permanecessem em Culuene; certamente, outros grupos indígenas, como o Kreen-Akarore (Panará) – realocados à força para o Parque do Xingu em 1974 para permitir a construção da rodovia Cuiabá-Santarém – foram tratados muito mais duramente (Arnt *et al.*, 1998). As observações de Darcy Ribeiro destacando a diversidade na experiência histórica de grupos indígenas brasileiros, segundo variações regionais e econômicas, permanecem pertinentes (Ribeiro, 1970).

Em março de 1974, quatro famílias do posto Paraíso (próximo a Simões Lopes) migraram para Culuene e, logo depois, toda a aldeia de Paraíso retornou. Com a população na região do Culuene chegando a 360 pessoas em maio de 1975, os Xavante começaram a pressionar a FUNAI para demarcar uma nova reserva.

A possibilidade da criação de outra reserva indígena enfureceu os políticos e as elites de Mato Grosso. Eles denunciaram a intervenção federal (apesar de terem recebido de bom grado os incentivos federais que carrearam recursos para o estado). A Câmara dos Vereadores de Barra do Garças declarou que o município corria o risco de ser transformado em um grande "parque indígena" com a criação de outra reserva para os Xavante, o maior grupo indígena do estado. O prefeito de Barra do Garças, Valdon Varjão, queixou-se ao Presidente da República, Ernesto Geisel, em maio de 1975, que a criação de uma reserva em Culuene desencorajaria futuros investidores, haja vista o desrespeito por parte do governo em honrar títulos "legais" (Varjão, 1975).

Apelos formais ao Presidente foram, de fato, meramente uma estratégia para atravancar a criação de uma reserva. Aos índios e a funcionários locais da FUNAI, os fazendeiros se gabavam dos jagunços sob seu comando (Alves, 1975). Como último recurso, os políticos e fazendeiros de Mato Grosso realocaram oitenta famílias de posseiros para a região do Culuene. Desafiando a FUNAI, as elites se colocaram em defesa dos posseiros – muitos dos quais tinham sido expulsos de suas próprias fazendas. Ao jogar os sem-terra contra os Xavante, os fazendeiros buscavam lucrar com uma guerra de atritos. Em julho de 1975, havia 350 lavradores sem-terra na área da reserva proposta em Culuene.

Contudo, o mandonismo das elites mato-grossenses, historicamente fortalecido pela violência e pelo clientelismo, esmorecera desde o ataque em Parabubu. Uma comissão conjunta de funcionários da FUNAI com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) visitou a "atmosfera de grande tensão" e recomendou que os posseiros dali se retirassem (Carvalho *et al.*, 1975). Para pressionar o governo federal, os Xavante, com o conhecimento do chefe de posto, fizeram manchete ao destruírem uma ponte de madeira que dava acesso ao assentamento dos sem-terra, bloqueando o trânsito de caminhões[15].

Em abril de 1976, a comissão FUNAI-INCRA apresentou o seu último relatório esboçando os limites da reserva Culuene. Os Xavante tinham aprovado os limites propostos para a reserva de 51.000 hectares, no entanto, os funcionários do governo estranharam o entusiasmo dos índios. Ao reverem o assunto com os Xavante, a comissão estava certa de que eles não iriam exigir "a totalidade" de suas terras originais. No entanto, os Xavante surpreenderam os funcionários do governo ao aceitarem uma área muito menor, respeitando "por sua própria iniciativa os limites da Fazenda Xavantina, cuja localização era, para nós, questionável", e que reduzia o tamanho da reserva esperada (Carvalho *et al.*, 1976). Cientes dos possíveis retrocessos que poderiam sofrer se tentassem sustentar um cabo-de-guerra com a poderosa Fazenda Xavantina, os índios ponderaram cuidadosamente suas opções no momento. Ao cederem os direitos a terras ancestrais, garantidos pela lei brasileira, os Xavante engoliram em seco o seu orgulho para apressarem uma solução. Mesmo assim, considerando a oposição inicial de funcionários da FUNAI e de proprietários de terra locais em relação ao retorno dos índios, a decretação da reserva em abril de 1976 marcou uma conquista significativa.

A Fazenda Xavantina agora fazia limite com duas reservas Xavante: a leste, Couto Magalhães; a oeste, Culuene (Figura 2). A fazenda alegou que, "sem qualquer aviso ou pedido de autorização", os índios adentraram seu território para colher e caçar. Negando os apelos do governo para ceder terra adicional com o intuito de apaziguar a crescente população indígena, a Xavantina se manteve resoluta (Seara, 1979b). O

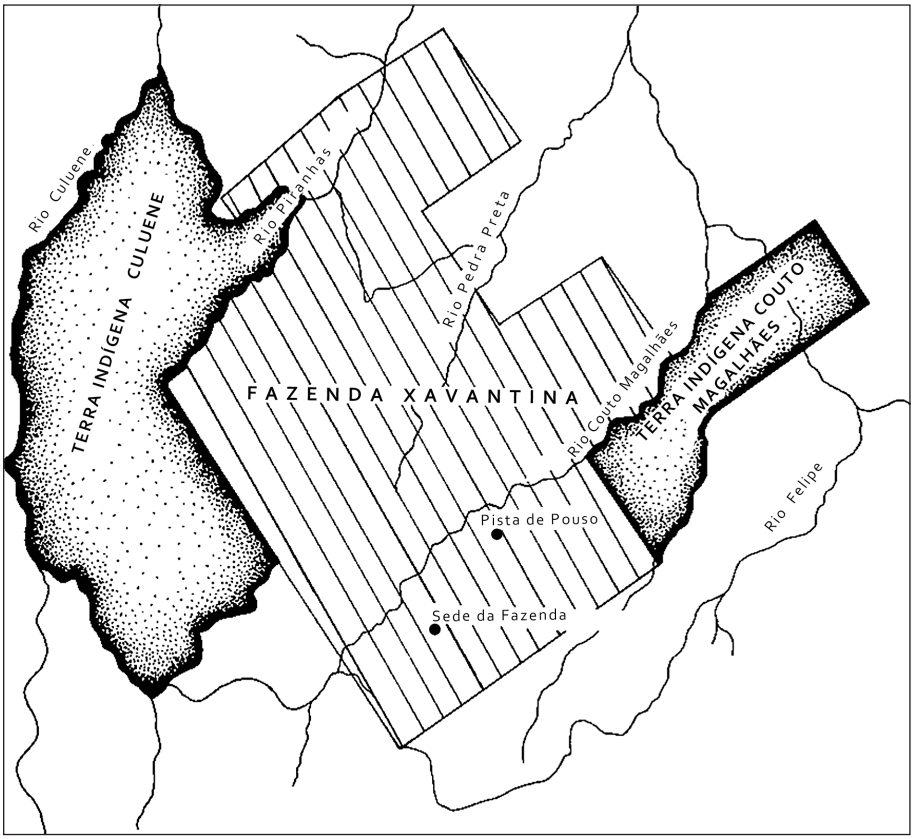

Figura 2: Reservas de Culuene e Couto Magalhães, 1976. Cortesia do Centro de Documentação da FUNAI, Brasília.

impasse só viria a ser relaxado por meio de mudanças em curso na política brasileira, que os Xavante confrontariam com sofisticação.

Segurança Nacional e Abertura Política

O conflito no Município de Barra do Garças pode não ter sido "igual aquele do Vietnã" – nas palavras do deputado mato-grossense Gastão Müller – mas certamente esquentava[16]. Índios Xavante e proprietários de terra trocavam ameaças de morte. Índios de diversas reservas interrompiam o tráfego nas estradas próximas com vistas a impedir a invasão de suas terras, dramatizar a sua situação e cobrar "pedágios" dos motoristas (Romero, s/d). Os proprietários de terra travaram uma

guerra ecológica, destruindo florestas usadas pelos indígenas e eliminando a caça e outros recursos naturais. Segundo relato de Itamar Silveira do Amaral, funcionário da FUNAI que visitou três reservas Xavante em 1973, "pude observar e perceber que a fricção entre os índios e os chamados civilizados é constante e que a animosidade é intensa. Assim, a situação pode logo piorar, com grandes danos morais e materiais para a nação" (Amaral, 1973).

Para o governo militar, o conflito em Barra do Garças não somente ameaçou a dinâmica econômica da região – uma vitrine da política desenvolvimentista para a Amazônia – mas também aumentou as preocupações em torno da segurança nacional. Em 1972, a inteligência militar descobriu uma pequena operação de guerrilha, liderada pelo Partido Comunista do Brasil, de orientação maoísta, na região do Araguaia ao sul do Pará. Os militares sufocaram o movimento de guerrilha em três campanhas separadas, deslanchadas entre 1972 e 1975, aumentando a vigilância ao longo de toda a região do Araguaia (Skidmore, 1988). Apesar de estarem localizados a quase mil quilômetros ao sul do foco da guerrilha, os municípios de Barra do Garças e Luciara, no norte de Mato Grosso, seriam igualmente envolvidos nessa operação militar generalizada, que via a totalidade da região do Araguaia como o calcanhar de Aquiles da segurança nacional (Alves, 1985; Dória, 1979). Esforços no sentido de neutralizar a oposição popular aumentaram a intervenção do Estado e a federalização de territórios na Amazônia (Martins, 1984). De qualquer forma, o governo militar, particularmente com a ascensão da ala moderada durante o governo de Ernesto Geisel em 1974 e a derrota da guerrilha do Araguaia, dependia mais do que a repressão para consolidar seu suporte. Outro meio, conforme Schmink e Wood apontaram, pautava-se em uma estratégia "populista" para resolver conflitos de terra e de mineração (Schmink e Wood, 1992). Nesse sentido, o Presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo Oliveira, designou um antropólogo do órgão, Claudio Romero, para visitar todas as reservas Xavante em 1976. A Romero foi confiada a tarefa de dissipar tensões interétnicas, desta maneira reavendo a confiança dos índios na agência indigenista, e preparar o terreno para a implementação de projetos de desenvolvimento comunitário nas reservas Xavante (Castro, s/d).

Os líderes Xavante apreciaram a atenção recém-obtida por parte dos funcionários da FUNAI para os problemas de suas comunidades. Por exemplo, em junho de 1977, depois de os Xavante de Sangradouro terem se pintado para a guerra contra os fazendeiros, Romero e Odenir Pinto de Oliveira, um indigenista da FUNAI com larga experiência entre os Xavante, chegaram à área acompanhados de dois policiais federais. Os agentes federais livraram a área de intrusos, conduzindo alguns algemados (Romero, s/d). Celestino Tsererob'o, cacique de uma das aldeias em Sangradouro, comemorou o fato de que, diferentemente de outros funcionários

da FUNAI, Claudio Romero "é muito bom para os índios. Ele está ajudando todas as aldeias e expulsando todos os fazendeiros [...] Ele é de confiança, mandado pelo governo, [pelo] presidente da FUNAI" (Celestino Tsererob'o em CIMI 1977:75). Babatti (João Evangelista), outro líder de Sangradouro, considerava Pinto de Oliveira como o "grande amigo dos índios Xavante", já que "sozinhos temos pouca força" (Babatti em CIMI 1977:31).

Ao recontarem sobre o massacre de Parabubu para altos funcionários do governo, os "grandes amigos" na FUNAI ajudaram os Xavante a transformar memórias amargas de sua história em armas políticas poderosas (Romero, 1978). Em uma carta ao proprietário da Fazenda Xavantina em maio de 1978, o presidente da FUNAI, Ismarth Araújo de Oliveira, repreendeu a fazenda por esta ter se recusado a ceder terra adicional (aproximadamente 15.000 hectares), quando os índios "contam, com riqueza de detalhes, os fatos que ocorreram com seu povo. E eles guiam os interessados aos locais onde suas aldeias estavam localizadas e seus mortos foram enterrados. E esses locais estão, hoje, dentro da Fazenda Xavantina". Ademais, ele criticou severamente a Xavantina por destruir intencionalmente um cemitério Xavante com tratores para eliminar provas de ocupação indígena prévia (Oliveira, 1978).

Além dos "grandes amigos" na FUNAI, os Xavante conseguiram o apoio de líderes da Igreja Católica, grupos de direitos humanos, jornalistas e acadêmicos. O revigoramento da sociedade civil durante o regime militar se deu, em grande parte, devido à política de abertura iniciada durante a presidência do General Ernesto Geisel (1974-79). Para promover a reconciliação política e para facilitar a transição para um governo civil, Geisel relaxou algumas das medidas repressivas de seu predecessor linha-dura, Emílio Médici. Geisel restabeleceu o *habeas corpus*; acabou com a censura antes instaurada na imprensa, na televisão e no rádio; expurgou vários militares linhas-duras do exército; e promoveu relações mais amigáveis com a Igreja Católica (Skidmore, 1988). A conquista de mais espaço político por parte de setores da elite da sociedade civil permitiu mais amplamente à oposição popular pressionar os limites da política de abertura de Geisel (Alves, 1985). A tal recém-instalada abertura política, sem dúvida fortaleceu Celestino e outros exilados da região de Couto Magalhães, que viviam nas missões salesianas, a fazerem uma demanda mais radical: a reintegração de posse de Parabubu juntamente com outros territórios do período pré-contato, então ocupados pela Fazenda Xavantina e outros proprietários de terras.

Celestino lançou sua chamada para reconquistar Parabubu, repudiando os padrões de acertos previamente estabelecidos com a Fazenda Xavantina, por ocasião da 10ª Assembleia de Chefes Indígenas em 1977. Entre 1974 e 1978, onze reuniões pan-indígenas desse tipo foram realizadas, nas quais líderes indígenas de

todo o Brasil resolveriam diferenças ou se juntariam, compartilhando experiências e estratégias de mobilização. Representantes da Igreja no Conselho Indigenista Missionário (CIMI), fundado em 1972, tiveram um papel central na promoção de congressos pan-indígenas e emergiram como parceiros poderosos nos esforços dos indígenas para pressionar o governo militar[17]. Durante a sua primeira assembleia geral realizada em 1975, delegados do CIMI apoiaram os direitos dos povos indígenas à autodeterminação e posse territorial (Suess, 1989). O CIMI emitiu uma declaração à imprensa afirmando sua "solidariedade incondicional" para com os Xavante contra a Fazenda Xavantina e apelando por apoio junto a outras organizações pró-indígenas (CIMI 1979).

De fato, inúmeras organizações brasileiras se uniram a representantes da Igreja na defesa dos povos indígenas. Em resposta ao plano dos militares para "emancipar" povos indígenas, tirando-os da tutela do Estado (e, por extensão, de seus direitos constitucionais a terras), grupos de defesa surgiram pelo Brasil, como a Associação Nacional do Apoio ao Índio (ANAI) e a Comissão Pró-Índio (CPI), para monitorar a política indigenista do governo e defender os direitos indígenas. Antropólogos, jornalistas, profissionais da saúde, acadêmicos, juristas e outros, embarcaram também na missão (para uma discussão mais ampla, vide OPAN, 1987; Urban, 1985). Em São Paulo, treze grupos de defesa do índio assinaram uma petição para o governo criar uma nova reserva para os Xavante em Couto Magalhães[18]. Esse foi o pano de fundo político contra o qual Celestino lançou sua proposta de retornar a Parabubu e expulsar a Fazenda Xavantina – um cenário transformado pela expansão do poder estatal e do desenvolvimento da Amazônia Legal, pela abertura política e pela florescente sociedade civil e mobilização indígena.

O Cabo-de-Guerra entre os Xavante e a Fazenda Xavantina

Em dezembro de 1978, Celestino e outros sessenta índios Xavante, com o auxílio da FUNAI, mudaram-se de Sangradouro para a reserva Couto Magalhães, onde entrariam na luta contra a Fazenda Xavantina (Romero, 1979). No decorrer do ano seguinte, tanto os líderes Xavante quanto a Fazenda Xavantina pediram apoio ao governo; simultaneamente, os dois lados travaram uma guerra de nervos para gerar desgaste e acelerar uma decisão. Em janeiro, Celestino viajou a Brasília com outro líder Xavante de Couto Magalhães, Martinho, para reivindicar seus direitos às suas terras ancestrais e pedir assistência à FUNAI para trazerem outros índios de Sangradouro (Romero, 1979). Ele também caminhou várias vezes até a Fazenda Xavantina para avisar ao seu gerente, Helio Stersa, que pretendia construir sua aldeia

na área da sede da fazenda (Stersa, 1978). Além do mais, segundo a Xavantina, os índios "solicitavam [-nos] constantemente que fornecêssemos refeições e, em alguns casos, até ameaçavam os alojamentos de nossos empregados. Somos vítimas do abate permanente de animais pelos índios, o que nos obriga a manter o gado sob supervisão e longe dos limites das reservas" (Seara, 1979b). Em resposta, Stersa ameaçou jogar uma bomba sobre os índios (Romero, 1979).

Quando a Fazenda Xavantina reativou uma serraria localizada a pouco mais de mil metros de uma das aldeias Xavante de Couto Magalhães, os índios ameaçaram queimar a edificação para frear o desmatamento. Em fevereiro, depois de Stersa ter reclamado que 28 índios "invadiram" o território da fazenda, 15 policiais militares armados para combate foram enviados à Fazenda Xavantina. Antes de embarcarem no aeroporto local, os policiais relataram ter recebido da parte de um fazendeiro uma oferta de recompensa para cada orelha Xavante arrancada (Romero, 1979). Enviado às pressas pela FUNAI, Romero alertou a polícia sobre a repercussão mundial para o governo brasileiro que um confronto violento ocasionaria. Ele se manteve em contato direto com seus superiores em Brasília, que prometeram reforços. No dia seguinte, a polícia militar se retirou da fazenda (Claudio Romero, comunicação pessoal, 1980).

Para o regime militar, o impasse destacou ameaças à estabilidade regional e à reputação internacional do governo. Tanto para os índios quanto para a fazenda, esse desenlace significou a transferência da resolução do conflito para o Estado. Por sua parte, os índios estavam cientes de sua vulnerabilidade no caso de um combate homem a homem. A estratégia da Xavantina, favorecendo o *lobby* burocrático à força, não fora anômala tampouco. Em seu estudo sobre conflitos de terra na região da Amazônia entre 1965 e 1989, Alfredo Almeida demonstrou que alguns grandes proprietários de terra, ao buscarem manter seu domínio sobre grupos indígenas e camponeses usando a violência, frequentemente tornaram-se vítimas involuntárias, conforme a situação fugia de controle e, em última instância, minava suas posições. Na verdade, esse autor verificou que o investimento de capital industrial e financeiro na Amazônia frequentemente se opunha ao uso de força extraoficial como antitético ao "racionalismo econômico", favorecendo, por sua vez, *lobbies* políticos e meios legais para resolver conflitos de terra (Almeida, 1991). Uma coisa é certa – nem os Xavante e nem a Xavantina afrouxaram a pressão sobre os funcionários do governo.

A Fazenda Xavantina condenou a lassidão da FUNAI em conter as provocações dos indígenas. Em maio de 1979, índios Xavante de Couto Magalhães levaram materiais de construção da serraria (então fechada pela fazenda), "tirando portas, janelas, tábuas, telas e outros materiais, destruindo casas, barracões e instalações [...] causando grandes danos à Fazenda" (Seara, 1979c). Durante uma caçada, os

índios da aldeia Martinho "queimaram praticamente todos os nossos pastos nativos, colocando em sério risco o gado confinado ali, e obrigando-nos a mobilizar vários peões para ajudar a remover o gado. A área ficou imprestável para o uso, tendo sido seriamente danificada pelo fogo extemporâneo" (Seara, 1979a). Em julho de 1979, o grupo de Celestino começou a construir suas casas próximas à pista de pouso da fazenda e ameaçou matar o gado (Pinto de Oliveria, 1979). Representantes regionais da FUNAI, inundados pelos protestos da Fazenda Xavantina, consideraram muitas das acusações como exageradas. As alegadas "invasões" seriam nada mais do que expedições indígenas para caçar e colher, e a representação dos Xavante como bandidos não passaria de uma tentativa grotesca de incitar medo da selvageria indígena (Pinto de Oliveria, 1979). Não obstante, até indigenistas locais relataram aos seus superiores o fracasso em convencer Celestino a deixar as terras no interior da Fazenda Xavantina, onde o seu grupo já havia começado a plantar (Seara, 1979a).

O conflito alarmou funcionários do alto escalão. Em julho de 1979, o presidente da FUNAI, Adhemar Ribeiro da Silva, solicitou ao Ministro do Interior, Mário Andreazza, a colaboração do Conselho de Segurança Nacional (CSN) na resolução das disputas de terra em Couto Magalhães. Essa medida complementava outras iniciativas de militarização dos procedimentos de resolução de conflitos de terra na Amazônia tomadas pelo presidente João Figueiredo, principalmente pelo emprego do CSN para estancar a violência no sul do Pará (Hunter, 1997; Schmink e Wood, 1992)[19].

Ao escutarem as promessas dos representantes do governo, a esperança dos Xavante esbarrou em cinismo. Os índios, entretanto, dialogaram firmemente com o grupo formado por um membro do CSN e dois funcionário da FUNAI, Odenir Pinto de Oliveira e Claudio Romero. Representantes do governo relataram que a comunidade Xavante era "plenamente consciente de seus direitos legais e da luta que ocorria para recuperar, ao menos parcialmente, os antigos territórios". Além disso, se no passado os caciques de diferentes comunidades de Couto Magalhães divergiram quanto às suas demandas, eles agora concordavam que a nova reserva compreenderia a Fazenda Xavantina, inclusive sua sede. A comissão governamental concluiu que os conflitos frequentes entre os Xavante e a população da região levou ao "descrédito" a FUNAI e outros órgãos do governo. Com a população das duas reservas chegando a 1.220 – 792 em Culuene e 428 em Couto Magalhães – mais terras eram necessárias. Pressionada pelos Xavante, a equipe endossou a unificação das reservas de Couto Magalhães e Culuene (Mendes, 1979).

Em meados de dezembro de 1979, após líderes Xavante terem esperado em vão por mais de vinte dias em Brasília pelo decreto presidencial criando a reserva, os índios se mobilizaram para a guerra. "Nossa paciência acabou", disse Martinho aos repórteres, jurando que o ataque seria suspenso somente com o decreto. Ao expul-

sarem o chefe de posto de Couto Magalhães, os líderes Xavante anunciaram que um ataque com duzentos guerreiros à Fazenda Xavantina seria realizado na época do Natal (Benedito Loazo, ostracizado pelos seus compatriotas por ter colaborado com a fazenda, ficou à margem na Cidade de Barra do Garças)[20]. Não se sabe ao certo se os índios realmente levariam a cabo o ataque. Mas a ameaça de violência provou-se eficaz: jornalistas chegaram a Barra do Garças para cobrirem o ataque que os índios planejavam, aumentando assim a pressão sobre governo para que este agisse (Seara, 1979a).

No dia 21 de dezembro de 1979, o presidente João Figueiredo assinou um decreto criando uma nova reserva chamada Parabubure (diminutivo de Parabubu). Apesar de os índios terem pedido uma área maior, a nova reserva se estendia por muito mais do que os 23.000 hectares decretados para os índios em Couto Magalhães em 1972. Ao unir as reservas de Couto Magalhães e Culuene, Parabubure incorporou 89.920 hectares da Fazenda Xavantina (incluindo sua sede), assim como outras 35 fazendas e terrenos de posseiros, totalizando 224.447 hectares (vide Figura 3) (Ministério do Interior, 1981). Do "mínimo necessário", originalmente decretado pelo governo militar aos Xavante de Couto Magalhães, os índios conseguiram aumentar sua reserva em quase dez vezes.

Acumulação na Fronteira, Formação do Estado e História Indígena

Em seu estudo comparativo sobre as frentes pioneiras no Brasil do século XX, Joe Foweraker ressalta o papel do estado capitalista em sustentar as formas de apropriação e transferência de excedentes da fronteira. Foweraker conclui que as continuidades entre o governo democrático e a ditadura, ao invés das mudanças no nível político, são mais importantes para entender a expansão de fronteiras, já que, apesar de o golpe militar de 1964 ter provocado mudanças na forma de regime, não provocou mudança na forma do Estado (Foweraker, 1981). Decerto é verdade que, sejam estes vítimas da acumulação primitiva ou dos incentivos fiscais financiados pelo governo militar, os povos indígenas continuaram sendo vítimas da expansão de fronteiras. Até mesmo a "vitória" Xavante em Parabubure é vazia se compararmos o território reservado (e desflorestado) com seus extensos domínios pré-contato. Contudo, apesar de a política econômica da expansão de fronteiras no Brasil ter consistentemente favorecido o acúmulo de capital, para se entender a experiência histórica de grupos indígenas precisamos trabalhar com este referencial, sem deixar a análise ser reduzida por ele; em outras palavras, precisamos reconhecer a vitimização dos grupos indígenas, sem homogeneizá-los em papéis unidimensionais.

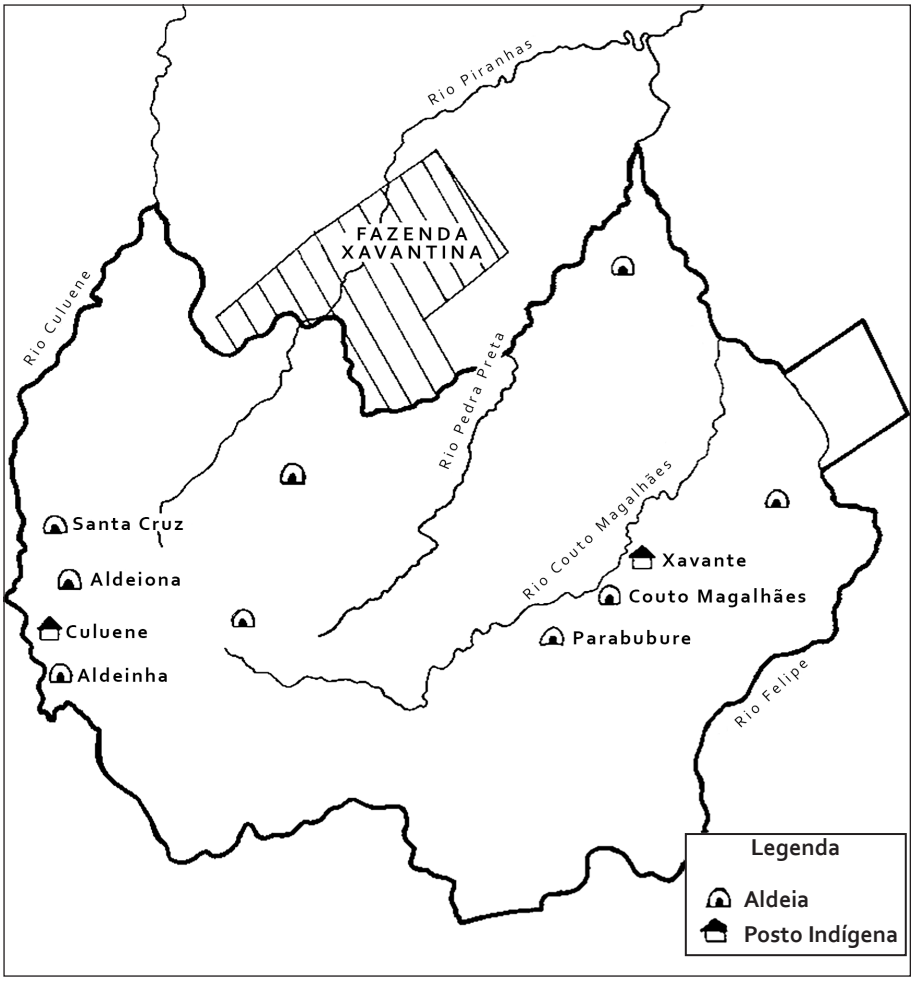

Figura 3: Reserva de Parabubure, 1980. Cortesia do Setor de Documentação da FUNAI, Brasília.

Este ensaio narrou como um grupo indígena se mobilizou para limitar o acúmulo na fronteira, pressionando o governo militar para aumentar as suas reservas. Em parte, o triunfo Xavante pode ser explicado pela natureza do conflito na região de Couto Magalhães-Culuene, que colocou os índios contra grandes e pequenos proprietários de terra, ao invés de contra hidrelétricas, mineradoras ou projetos de construção de estradas, marcados por uma atitude mais autoritária por parte do governo (vide Ramos, 1998). Ainda, o sucesso pode ser explicado pela cultura

política desse grupo indígena em particular. Os Xavante, assim como outro grupo indígena politicamente militante, os Kayapó, tradicionalmente valorizavam a coragem marcial e capitalizaram a partir de uma reputação de serem destemidos para atraírem a atenção da mídia e o apoio governamental. Desse modo, enquanto Foweraker aponta corretamente que a violência tem sido intimamente ligada aos aparatos legais e administrativos do Estado ao replicar o sistema social capitalista na fronteira, o caso dos Xavante sugere como os grupos subalternos têm lançado mão da violência simbólica — invadindo fazendas, interditando o trânsito nas estradas, aplicando pintura de guerra — para obter o apoio do Estado.

As mudanças na forma de regime e no ambiente político são importantes para se entender o processo da expansão de fronteiras e a história indígena no Brasil do século XX. A centralização de poder sob (e desde) o regime militar engendrou maior capacidade tanto para comodificar como para reservar os territórios indígenas, conforme o Estado buscava cortejar o capital corporativo para a Amazônia, proteger a "segurança nacional" e aplacar a crítica internacional. Concomitantemente com a usurpação e a devastação ambiental das áreas indígenas foi o crescimento acelerado do número de reservas indígenas, cujo processo foi iniciado sob o regime militar. Em 1967, no final da gestão do SPI, não mais do que dez por cento das terras indígenas no Brasil tinham sido demarcadas; em 1996, 205 áreas indígenas, cobrindo 43 milhões de hectares, tinham sido registradas (o que representa aproximadamente 12% do território nacional)[21].

Este ensaio demonstra que grupos indígenas como os Xavante vieram a abraçar o papel da FUNAI na defesa de comunidades, desta forma legitimando o poder do Estado na fronteira. Ainda assim, os Xavante desafiaram sistematicamente os limites territoriais e políticas impostas pelo regime autoritário. Por meio da ação direta, os índios retornaram a Culuene e, com a ameaça de violência, resistiram aos apelos do Estado para que se retirassem. Outrossim, os Xavante, assistidos por funcionários da FUNAI e por setores da sociedade civil, aproveitaram a liberalização política orquestrada pelo governo Geisel e obtiveram êxito ao pressionar o Estado para ampliar as suas reservas. Como resultado de tal mobilização, a natureza da política indigenista estatal assim como a atuação política por parte dos indígenas foram fundamentalmente alteradas. Outras pesquisas comparativas são necessárias para elucidar os padrões oscilantes da contestação e conciliação entre grupos indígenas e o Estado, que deram forma ao processo da expansão de fronteiras no Brasil do século XX.

Notas

1 Sobre a luta dos Xavante da T.I. Indígena Pimentel Barbosa, vide Graham (1995:37-42). Em relação ao Kayapó, vide Schmink e Wood (1992). Para um olhar comparativo acerca da mobilização entre vários grupos indígenas, vide Martins (1993).

2 Outro exemplo de grupo indígena exilado que tentou reaver territórios ancestrais ocupados são os Panará ou Kreen-Akarore, descritos por Arnt et al. (1998).

3 Para estudos acerca do impacto do desenvolvimento na Amazônia sobre grupos indígenas, ver Davis (1977), Ramos (1980) e Hébette (1991). Para um relato etnográfico denso acerca das relações indígenas/estado, vide Oliveira Filho (1988).

4 Darcy Ribeiro questionou o mito da democracia racial no Brasil em relação aos povos indígenas, destacando o preconceito continuado para com os indígenas (Ribeiro, 1970). Para uma análise acerca da submersão da indianidade nas narrativas históricas dominantes na América espanhola, vide Gould (1998).

5 Vide Foweraker (1981), Martins (1984) e Schminke Wood (1992) para um exame acerca da violência e da contestação política na fronteira brasileira no século XX.

6 Vide Garfield (2011) para mais informações sobre a política de venda de terras no Mato Grosso e as limitações do SPI.

7 Sobre o projeto militar de modernização agrícola, vide Grindle (1986), Sorj (1980), B. Maybury-Lewis (1994), Pereira (1997) e Houtzager (1998).

8 Vide Hecht (1985) para uma discussão esclarecedora sobre a pecuária no leste da Amazônia.

9 Nota dos organizadores: citações literais de trechos oriundos de arquivos, como cartas e relatórios, foram traduzidos para o português a partir de anotações do autor feitas em inglês.

10 O Globo, 30/07/1968; O Estado de São Paulo, 25/04/1969. Veja também Casaldáliga (1971:100-101).

11 Sobre a história legal das terras indígenas no Brasil do século XX, vide Bastos (1985), Carneiro da Cunha (1987) e Tourinho-Neto (1993).

12 Sobre o legado ambivalente do governo militar em relação ao território indígena, vide Schwartzman et al. (1996).

13 Vide Cardoso e Müller (1977:115-128) para uma breve discussão sobre os vários órgãos federais criados pelos militares com jurisdição sobre a Amazônia. Sobre o papel da burocracia sob o governo militar na lide de conflitos políticos e de classe no campo, vide Foweraker (1981:82).

14 Rumores sustentavam que Benedito Loazo foi subornado por funcionários da FUNAI em 1972 para aceitar os limites propostos para a reserva (vide Moura, 1980).

15 O Estado de São Paulo, 14/10/1973.

16 Jornal do Brasil, 30/08/1973.

17 Para uma discussão mais aprofundada acerca do papel da Igreja em defesa dos direitos indígenas, vide Mainwaring (1986) e Gomes (1988).

18 Folha de São Paulo, 22/12/1979.

19 O Conselho de Segurança Nacional tinha uma divisão especial que tratava de questões indígenas, conflitos de terra e colonização na Amazônia.

20 Martinho, citado na Folha de São Paulo, 20/12/1979.

21 Sobre o duplo legado do governo militar com respeito a territórios indígenas, vide Schwartzman et al. (1996).

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. *O intransitivo da transição: o estado, os conflitos agrários e volência na Amazônia (1965-1989)*. In: Philippe Lena e Adélia Egrácia de Oliveira (Orgs.). Amazônia: A Fronteira Agrícola 20 Anos Depois. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1991. p. 259-290.

ALVES, José Carlos. *Carta ao chefe da 7ª Delegacia Regional da FUNAI*. 10 out 1971. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

_____. *Sobre o movimento entre fazendeiros em Barra do Garças, visando eliminar funcionários, ex-funcionários e empreiteiros desta Fundação*. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 1975. Relatório.

ALVES, Maria Helena Moreira. *State and Opposition in Military Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1985.

AMARAL, Itamar Silveira do. *Carta para 7ª Delegacia Regional da FUNAI*. Barra do Garças, 26 jun 1973. Localizada no acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro (SEDOC, filme, 296, fot. 57-63).

ARANTES, Jamiro. *Carta para 5ª Delegacia Regional da FUNAI*. P.I. Culuene, 11 fev 1976. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

ARNT, Ricardo; PINTO, Lúcio Flávio; PINTO, Raimundo. *Panará: A Volta dos Índios Gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1998.

BAIOCHI, Ivan. *Relatório de viagem ao Posto Indígena Couto Magalhães*. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), 1977. Relatório.

BARICKMAN, B. J. 'Tame Indians,' 'wild heathens,' and settlers in the late eighteenth and early nineteenth centuries. *The Americans*, v. 51, p. 325-368, 1995.

BASTOS, Aurélio Wander. *As terras indígenas no direito constitucional brasileiro e na jurisprudência do STF*. In: Sílvio Coelho dos Santos (Org.). Sociedades Indígenas e o Direito: Uma Questão de Direitos Humanos. Florianópolis: Editora UFSC, 1985. p. 85-98.

BRASIL. *Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio)*. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Imprensa e Divulgação, 1982.

BRITO, Manuel Pereira. *Carta a José Fragelli*. Barra do Garças, 12 out 1973. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

CAMPOS, José de Queirós. *Carta a Oscar Gerônimo Bandeira de Mello*. Brasília, 20 jul 1969. Localizado no acervo do Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI), Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro (FNH0099).

CARDOSO, Fernando Henrique; MÜLLER, Geraldo. *Amazônia: Expansão do Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Direitos dos Índios*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, Romildo; BARRATA, Luiz Cezar; RIBEIRO, João Oliveira. *Relatório de viagem da Comissão Mista FUNAI/INCRA, período de 06 a 16/07/75 - locais: reserva de São Marcos, Área Xavante de Culuene*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1975. Relatório.

_____. *Relatório final da Comissão Mista FUNAI/INCRA, relativo aos seus trabalhos, objetivando a delimitação da área indígena dos Xavante do P.I. Culuene*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1976. Relatório.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social, carta pastoral*. São Félix do Araguaia: Prelazia de São Félix do Araguaia, 10 out 1971.

CASTRO, Fernando Schiavini et al. *Enfoque situacional da Fundação Nacional do Índio no município de Barra do Garças-MT*. Barra do Garças: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), s/d. Relatório. Localizado no Centro Ecumênico de Documentação e Informação, São Paulo.

CIMI (Conselho Indigenista Missionário). *Porantim,* v. 6, n. 43, 1977.

_____. *Nota do CIMI à opinião pública*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 21 dez 1979. (BR.MT.XV.6a/8).

_____. *A luta dos Xavante em defesa de seus territórios*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, s/d. Relatório (nº BR.MT.4b/26).

CINTRA, Clóvis Ribeiro. *Carta ao chefe de gabinete do Ministro do Interior*. Ago 1974. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

DAVIS, Shelton H. *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DÓRIA, Palmério. *A Guerrilha do Araguaia: História Imediata*. São Paulo: Alfa-Omega, 1979.

FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FERREIRA, Eudson Castro. *Posse e Propriedade Territorial: A Luta pela Terra em Mato Grosso*. Campinas: Editora UNICAMP, 1986.

FOWERAKER, Joe. *The Struggle for Land: A Political Economy of the Pioneer Frontier in Brazil from 1930 to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

FUNAI (Fundação Nacional do Índio). *Carta do chefe do P.I. Xavante à 7ª Delegacia Regional da FUNAI*. Xavantina, 20 dez 1972. Localizada no acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro (SEDOC, filme 294, fot. 1878-80).

_____. *Carta do inspetor da 5ª Delegacia Regional da FUNAI para o Diretor do Departamento de Operações Gerais da FUNAI*. Cuiabá, 20 dez 1973. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

_____. *Dossiê com 11 títulos que compõem a Fazenda Xavantina e 2 mapas*. s/d. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

GARFIELD, Seth. *A Luta Indígena no Coração do Brasil: Política Indigenista, a Marcha para o Oeste e os Índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante: A'uwẽ Uptabi, Povo Autêntico*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1984 [1972].

GOMES, Mercio Pereira. *Os Índios e o Brasil: Ensaio sobre um Holocausto e sobre uma Nova Possibilidade de Convivência*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GOULD, Jeffrey L. *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press, 1998.

GRAHAM, Laura R. *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1995.

GRINDLE, Merilee S. *State and Countryside: Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

HAGOPIAN, Frances. *Traditional Politics and Regime Change in Brazil*. New York: Cambridge University Press, 1996.

HÉBETTE, Jean. *O Cerco está se Fechando: O Impacto do Grande Capital na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1991.

HECHT, Susanna B. Environment, development and politics: Capital accumulation and the livestock sector in Eastern Amazonia. *World Development,* v. 13, p. 663-684, 1985.

HEMMING, John. *Amazon Frontier: The Defeat of the Brazilian Indians*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

HOUTZAGER, Peter. State and unions in the transformation of the Brazilian countryside, 1964-1979. *Latin American Research Review,* v. 33, n. 2, p. 103-142, 1998.

HUNTER, Wendy. *Eroding Military Influence in Brazil: Politicians Against Soldiers*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

KARASCH, Mary. *Catequese e cativeiro: política indigenista em Goiás, 1780-1889*. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 397-412.

LINHARES, Lucy P. *A ação discriminatória: terras indígenas como terras públicas*. In: João Pacheco de Oliveira Filho (Org.). Os Poderes e as Terras dos Índios. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989. p. 76-112.

LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.

MACEDO, Daniel et al. *Relação das benfeitorias existentes na área das três empresas rurais: Fazenda Xavantina S/A, Fazenda Estrela D'Oeste S/A e Fazenda Capim Branco*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1980. Relatório.

MAHAR, Dennis J. *Frontier Development Policy in Brazil: A Study of Amazonia*. New York: Praeger, 1979.

MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 1986.

MANCIN, José Jaime. *Certidões Negativas Expedidas na Área Indígena Parabubure*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1980. Relatório.

MARTINS, José de Souza. *The state and the militarization of the agrarian question in Brazil*. In: Marianne Schmink e Charles H. Wood (Orgs.). Frontier Expansion in Amazonia. Gainesville: University of Florida Press, 1984. p. 463-490.

_____. *Não há Terra para Plantar neste Verão: O Cerco das Terras Indígenas e das Terras de Trabalho no Renascimento Político do Campo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *A Chegada do Estranho*. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

MAYBURY-LEWIS, Biorn. *The Politics of the Possible: The Brazilian Rural Workers' Trade Union Movement, 1964-1985*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Traduzido do inglês por Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1967].

MENDES, Valter Ferreira. *Carta ao diretor do Departamento Geral de Patrimônio Indígena da FUNAI*. 13 jun 1979. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. *Carta do Secretário-Geral Adjunto para Sílvio Caetano, Sindicato Rural de Barra dos Garças*. 10 dez 1969. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

_____. *Relatório de Atividades 69/73*. Brasília: Ministério do Interior, 1973. Relatório.

_____. *Regularização fundiária das terras da Reserva Indígena Parabubure nos termos das orientações aprovadas pela exposição de motivos*. Brasília: Ministério do Interior, 1981. Relatório. Localizado no acervo da FUNAI, Brasília (MINTER-MA-MF-SG--CSN/002, vol. 1, folhas 40-46).

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOURA, A. C. Parabubure. A nova reserva Xavante nasceu do sangue dos índios massacrados. *Boletim do CIMI,* v. 9, n. 61, p. 8, 1980.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *"O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, Ismarth de Araújo. *Carta para o General Clóvis Ribeiro Cintra*. 31 mai 1978. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

OPAN (Operação Anchieta). *Ação Indigenista como Ação Política*. Cuiabá: OPAN, 1987.

PEREIRA, Anthony. *The End of the Peasantry: The Rural Labor Movement in Northeast Brazil, 1961-1988*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1997.

PINTO DE OLIVERIA, Odenir. *Carta para Mário Seara*. Barra do Garças, 15 jun 1979. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

RAMOS, Alcida Rita. *Development, integration, and the ethnic integrity of Brazilian Indians*. In: Françoise Barbira-Scazzocchio (Org.). Land, People, and Planning in Contemporary Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 222-229.

_____. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1970.

ROMERO, Claudio. *Relatório para o diretor do Departamento Geral de Operações da FUNAI*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 28 abr 1978. Relatório.

_____. *Relatório de viagem*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1979. Relatório.

_____. *Relatório sobre a situação das reservas indígenas Xavante*. Rio de Janeiro: Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil (PETI), Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, s/d. Relatório (FNA 0211).

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. *Contested Frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press, 1992.

SCHMITTER, Philippe C. *Interest, Conflict and Political Change in Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 1971.

SCHWARTZMAN, Simon; ARAÚJO, Ana Valéria; PANKARARÚ, Paulo. Brazil: the legal battle over indigenous land rights. *NACLA: Report on the Americas,* v. 29, n. 5, p. 37-38, 1996.

SEARA, Mário. *Carta do administrador da Fazenda Xavantina para a Ajudância da FUNAI*. Barra do Garças, 07 jun 1979a. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

_____. *Carta do administrador da Fazenda Xavantina para Moacir Couto, Polícia Militar do Estado de Mato Grosso*. Barra do Garças, 23 jan 1979b. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

_____. *Carta do administrador da Fazenda Xavantina para Odenir Pinto de Oliveira*. Barra do Garças, 10 mai 1979c. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWÊ; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI. *Wamrêmé Za'ra - Nossa Palavra: Mito e História do Povo Xavante*. São Paulo: SENAC, 1998.

SILVA, Agapto. *Carta à 7ª Delegacia Regional da FUNAI*. P.I. Couto Magalhães, 30 jul 1973. Localizada no acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro (SEDOC, filme 294, fot. 1363).

SKIDMORE, Thomas E. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-85*. New York: Oxford University Press, 1988.

SOARES, Flávio Pinto. *Carta à FUNAI*. Barra do Garças: Fundação Nacional do Índio, 11 abr 1973.

SORJ, Bernardo. *Estado e Classes Sociais na Agricultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

STERSA, Hélio. *Relatório de Ocorrências, Fazenda Xavantina*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1978. Relatório.

SUESS, Paulo. *A Causa Indígena na Caminhada e a Proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.

TOURINHO-NETO, Fernando da Costa. *Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e as conseqüências jurídicas*. In: Juliana Santilli (Org.). Os Direitos Indígenas e a Constituição. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editora, 1993. p. 9-22.

URBAN, Greg. Developments in the situation of Brazilian tribal populations from 1976 to 1982. *Latin America Research Review,* v. 20, n. 1, p. 7-25, 1985.

VARJÃO, Valdon. *Carta a Ernesto Geisel*. Barra do Garças, 28 mai 1975. Localizada no acervo da FUNAI, Brasília.

Publicação original: Garfield, Seth. Where the Earth Touches the Sky: The Xavante Indians' Struggle for Land in Brazil, 1951-1979. *Hispanic American Historical Review* v. 80, n. 3, p. 537-563, 2000. Permissão para traduzir e publicar cedida por cortesia do autor e da Duke University Press.

Tradução: Labiuai H. Coimbra.

Revisão técnica: Carlos E. A. Coimbra Jr., James R. Welch e Seth Garfield.

Economia, Subsistência e Trabalho: Sistema em Mudança

Nancy M. Flowers

Antes de os Xavante terem sido assentados em reservas, seu sistema de obtenção de alimentos era organizado sazonalmente de forma a incluir uma gama de produtos silvestres, além de uma produção agrícola limitada. Essa estratégia é semelhante àquela seguida por muitos grupos indígenas no passado. Atualmente, no entanto, os Xavante encontram-se em um momento de transição em que as crescentes demandas de trabalho para a produção de arroz, seu principal cultígeno, entram em conflito com a coleta sazonal de alimentos silvestres, dos quais dependem principalmente pela proteína animal.

Semelhante influência da sazonalidade sobre a produção de alimentos é observada entre outros agricultores de subsistência especializados no cultivo de grãos em outras partes do mundo, ao passo que grupos nômades em ambientes semelhantes tendem a ser menos afetados, já que se deslocam com mais facilidade e exploraram recursos disponíveis sazonalmente (Chen *et al.*, 1979; Hunter, 1967). Isso sugere que, a partir do momento em que grupos humanos se tornam dependentes de uma agricultura baseada no cultivo de grãos, passam a estar sujeitos a certa pressão para intensificação da produção, a fim de assegurarem provisões suficientes para durarem todo o ano.

A pesquisa na qual este trabalho foi inserido fez parte do projeto Ecologia Humana no Brasil Central (*Human Ecology in Central Brazil*), coordenado pelo antropólogo Daniel R. Gross. Trata-se da primeira pesquisa comparativa em ecologia humana dos povos indígenas no Brasil. O estudo teve como um de seus principais objetivos comparar sistemas de subsistência de diferentes povos Jê vivendo em áreas de cerrado ou de transição, sob diferentes condições de preservação/degradação ambiental, a saber: os Kayapó-Mekrãgnoti, os Canela, os Bororo e os Xavante (vide Flowers *et al.*, 1982; Gross *et al.*, 1979; Werner *et al.*, 1979).

O presente artigo consiste em uma síntese do capítulo 4 da minha tese de doutorado apresentada à City University of New York (vide Flowers, 1983a). Meu objetivo aqui é rever o sistema Xavante de produção de alimentos, com ênfase nas importantes mudanças em sua ecologia e economia que testemunhei por

ocasião da minha estada na aldeia, ocasionadas pela introdução do cultivo de arroz. Na ocasião, meu interesse maior era coletar as evidências necessárias para discutir como que a alocação diferencial de tempo para o trabalho na agricultura ou na caça e coleta poderia afetar o suprimento de alimentos para a comunidade, com impacto nutricional principalmente entre as crianças mais novas.

Mudanças no Sistema de Subsistência dos Xavante

No final da década de 1940, quando a pacificação e o assentamento dos Xavante eram de alta prioridade para o governo brasileiro, o posto indígena do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) situado em São Domingos (conhecido pelos Xavante como Wedezé) era um empreendimento de larga escala, com criação de gado, escola para os filhos dos funcionários do posto e gerador de eletricidade[1]. Como não havia nenhuma área de plantio nas cercanias de São Domingos, os funcionários plantavam arroz, milho, mandioca, banana e árvores frutíferas próximos às margens do Rio Água Preta, a cerca de 30 km de distância de São Domingos, para abastecer o posto e dispor de alimentos para serem usados como mimos para atrair os índios. Uma ordem de serviço emitida pelo presidente do SPI exortava o agente Ismael Leitão a convencer os Xavante a se dedicarem à agricultura e gradualmente abrir mão de seus hábitos nômades. Esperava-se que isso resultasse em sua contenção dentro de um território mais limitado.

Os esforços de persuasão dos agentes indigenistas junto aos Xavante para que estes se dedicassem mais à agricultura começaram em 1954. Em uma carta datada de 1954, Ismael Leitão relatou que havia designado os funcionários do posto a plantarem nas lavouras da aldeia de Apowẽ em Etenhiritipá[2] 65 litros de arroz, 2154 mudas de mandioca, 78 mudas de cana-de-açúcar e 14 de bananeira. Os índios ajudaram no plantio, porém, o entusiasmo inicial dos Xavante por essas culturas introduzidas logo esmoreceu. Maybury-Lewis constatou que, em 1958, os Xavante estavam novamente plantando apenas milho, feijão e abóbora.

> *Os Xavante, no entanto, perceberam que se dessem ouvidos ao encarregado do Posto teriam que modificar ou até mesmo desistir de seu nomadismo. Por isso, eles aceitaram as plantações, mas não as mantiveram a contento; plantavam apenas o que, por tradição, estavam acostumados. Esforçavam-se muitíssimo para descobrir quem, entre os sertanejos da região, dispunha de farinha de mandioca e organizavam expedições especiais para mendigá-la, obtê-la à força ou roubá-la. Mesmo assim, recusavam-se obstinadamente a plantar mandioca e até as bananeiras que receberam acabaram sendo*

destruídas: eles eram muito pouco cuidadosos, queimavam o mato das roças e acabavam queimando-as também. Nenhuma muda foi salva, de modo que a comunidade não dispunha de bananas em 1958. (1984 [1967]:94-95)

Portanto, parece que o sistema de subsistência dos Xavante observado por Maybury-Lewis em 1958 sofreu pouca alteração em relação ao que os Xavante seguiam antes da pacificação.

Maybury-Lewis iniciou suas observações etnográficas logo ao chegar a São Domingos em fevereiro de 1958. No início de março, os Xavante fizeram a colheita do milho. Durante março e abril, permaneceram em suas aldeias de base e realizaram a primeira etapa dos ritos de iniciação dos meninos. Contudo, eles não consumiram toda a colheita naquela época.

> *Em abril de 1958, os Xavante estavam guardando o que restava da colheita de milho para consumir durante as cerimônias de iniciação, previstas para o meio da estação seca. Por isso já não comiam mais milho no fim das chuvas e dependiam quase que exclusivamente de raízes e de palmito. Nessa época, o feijão começou a dar nas roças e me foi dito que esse era um sinal para que o grupo organizasse uma expedição de caça e coleta. Desse modo, os impacientes e imaturos seriam impedidos de comer os feijões verdes e de estragar a colheita. Só quando voltaram à aldeia, no fim de junho, é que os Xavante comeram o resto do milho, junto com o feijão e abóboras que colheram então.* (1984 [1967]:89)

Em maio, a aldeia se dividiu em três grupos, que saíram em *trekking* em diferentes direções.

> *Em março e junho, a comunidade se dividiu em três bandos. Dois deles viajaram para o oeste e depois para o noroeste, partindo de São Domingos; eles juntaram suas forças, novamente, no Rio São João. Dali voltaram a São Domingos, completando assim um círculo perfeito. Esses bandos saíram basicamente em busca de seda de buriti, a ser utilizada na confecção de ornamentos para as cerimônias de iniciação já programadas. Buscavam também sementes para o mesmo fim e taquaras para fazer flechas. Durante a viagem, sobreviveram principalmente à base de raízes e frutos que coletavam, ainda que os homens ocasionalmente caçassem alguns caititus. O outro bando, que viajou na direção nordeste, ao longo da margem direita do Rio das Mortes, estava também coletando seda de buriti, mas nessa região não havia nem*

sementes nem taquara. Por outro lado, a caça era mais abundante – havia principalmente veados – e foi isso que os atraiu para lá. (1984 [1967]:99)

Maybury-Lewis acompanhou um desses grupos em *trekking* e descreveu sua rotina. Conforme observou:

> *Os Xavante não mudam seu acampamento todos os dias quando fazem excursões. Podem ficar até duas semanas se encontram um local apropriado para acampar, ou seja, onde haja um riacho que os supra de água e onde possam banhar-se e cujos arredores ofereçam caça ou outros recursos naturais em abundância. Se o acampamento não é considerado satisfatório e, principalmente, se há insetos demais, pode ser que os Xavante passem ali apenas uma noite.*
>
> *Toma-se a decisão de seguir viagem no conselho dos homens, que se reúne ao entardecer. Antes do nascer do dia, os rapazes partem no rumo do próximo acampamento, levando apenas as suas armas. Quando o sol se levanta, no acampamento todos já estão em atividade e os homens casados ajudam suas esposas a acomodar todos os pertences domésticos nas grandes cestas usadas para transportá-los. Os membros de cada grupo doméstico partem juntos. As mulheres levam as grandes cestas nas costas, sustentadas por alças apoiadas em suas frontes. Tudo o que não coube dentro das cestas, todos os extras, são empilhados sobre elas ou de alguma forma presos ou dependurados nas cestas. Os nenês e criancinhas que apenas engatinham (e que, portanto, não poderiam caminhar até o próximo acampamento) são também transportados nas cestas das mulheres. As cestas transformam-se, então, em berços para os nenês; os maiorzinhos, no entanto, empoleiram-se lá em cima, junto com pequenos animais de estimação – aves, geralmente – que porventura estejam acompanhando o grupo doméstico em sua viagem.* (1984 [1967]:102-103)

Raízes e tubérculos silvestres, que formavam a base da alimentação Xavante durante as excursões de *trekking*, eram coletados principalmente pelas mulheres.

> *Geralmente [as cestas carregadas de raízes] são trazidas à aldeia no fim da tarde ou ao anoitecer: as fogueiras são acesas (ou reavivadas) e metade das raízes é cozida em panelas enquanto que as demais são assadas diretamente na brasa. As assadas ficam prontas primeiro e podem ser ingeridas na própria casca ou são descascadas, de acordo com a vontade do indivíduo... as raízes*

cozidas, assim que ficam prontas, são comidas de modo semelhante. (1984 [1967]:87-89)

No final de junho, todos os três grupos se reuniram na aldeia e colheram feijão e abóbora. Naquela época, os meninos estavam passando pela segunda etapa da iniciação, que incluía corridas cerimoniais. No final de julho, toda a comunidade saiu para coletar alimentos para abastecer o grupo durante a fase de iniciação. Os homens saíram juntos para uma caçada coletiva que durou 12 dias. Durante a caçada, os iniciados receberam dos homens mais velhos instruções de técnicas de caça. As mulheres, acompanhadas por uns poucos homens, foram em uma direção diferente para colher cocos de babaçu. No retorno dos caçadores houve uma distribuição formal da carne:

> *Toda a caça foi empilhada na entrada da aldeia e distribuída formalmente. As pessoas encarregadas da distribuição eram o chefe, Apöwẽ, seu filho mais velho, Warodí, seu segundo filho mais influente, Pahöri'wa, e Tsibupá. Os três mais jovens estavam apoiados em seus arcos (ou em suas espingardas), do modo que os Xavante influentes fazem quando querem enfatizar sua posição. Eles dirigiam a divisão daquela imensa quantidade de comida enquanto que o chefe presidia à distribuição. Três cestas enormes estavam repletas com quase 90 kg de carne cada uma. Foram levadas para as casas onde moravam respectivamente o menino que receberia o nome de Tebe e os outros dois, que seriam chamados Pahöri'wa. O restante foi dividido entre os homens presentes. Havia muita fartura em todas as casas pois muitos dos caçadores haviam trazido mais de 45 kg de carne em seus cestos e ninguém tinha voltado com menos de 15 kg, aproximadamente. A distribuição formal, porém, não pôs fim às trocas de carne. Dali em diante, durante toda a tarde, pessoas passavam correndo de um lado e de outro, com a carne que ou haviam pedido a seus parentes de outras casas ou que lhes iam oferecer.* (1984 [1967]:172)

Antes da caçada coletiva, os Xavante haviam passado cerca de uma semana capinando e queimando suas roças, que ficavam a uma distância de um dia de caminhada de sua aldeia, próximas ao local onde vivem hoje. Após a caçada, saíram em *trekking* novamente, desta vez com toda a comunidade viajando junta. Por ocasião desse *trekking*, que durou desde o final da estação seca até o início das chuvas, realizaram a coleta de raízes, palmito, jatobá, buriti, pequi, jenipapo e uma série de outras espécies que Maybury-Lewis não pôde identificar. Em outubro, os Xavante retornaram às suas roças por uma semana, quando capinaram a vegetação rasteira

e semearam suas culturas. Os membros de uma mesma família trabalhavam nas roças conjuntamente. Cada família mantinha um estoque de sementes de milho, feijão e abóbora em uma cabaça selada com um tampão de cera de abelha que só era aberta na época do plantio. Quando Maybury-Lewis deixou São Domingos em novembro de 1958, os Xavante estavam planejando outro *trekking* para ter início em dezembro, do qual voltariam em tempo para a colheita do milho.

O grupo de Apowẽ mudou-se para São Domingos em 1956. Por muitos anos depois, eles continuaram a plantar suas roças em Etenhiritipá, de onde carregavam os alimentos colhidos até São Domingos. Basílio da Silva Barros, então um jovem funcionário do SPI na época, contou-me que, após algumas temporadas de plantio em Etenhiritipá, o grupo de Apowẽ parou de plantar completamente e por cerca de três anos dependeram inteiramente da caça, pesca e coleta, além da farinha de mandioca e do arroz doados pelo posto. Apesar de não haver boas áreas para o plantio em São Domingos, a pesca era excelente e depois que os Xavante adquiriram linha de nylon e anzóis adotaram com entusiasmo esta atividade (Maybury-Lewis, 1984 [1967]:97).

No início dos anos 60, uma importante mudança no relacionamento entre os índios e o SPI occoreu. O governo não tinha mais interesse em cortejar os Xavante, uma vez que estes não constituíam mais uma ameaça à colonização da região. Com o passar do tempo, o SPI reduziu o número de funcionários no posto e o fluxo de presentes para Apowẽ e seu povo extinguiu-se rapidamente. Em 1972, o grupo de Apowẽ mudou-se de volta para Etenhiritipá. Desde então, o arroz passou a ser mais e mais importante para a subsistência dos Xavante. Embora a caça, a pesca e a coleta continuem a ser importantes atividades de subsistência, os Xavante agora saem em *trekking* apenas por algumas semanas em agosto. É interessante comparar a rodada de atividades sazonais que acompanhei em 1976-1977 com a que foi observada por Maybury-Lewis em 1959.

Morei em Pimentel Barbosa de maio de 1976 a julho de 1977. Em agosto de 1976, dei início às observações sobre alocação de tempo[3], que me permitiram quantificar a variação sazonal das atividades de subsistência ao longo de 12 meses (ver Tabela 1). Quando iniciei este trabalho, a estação seca estava terminando e, ao concluí-lo em julho do ano seguinte, a colheita já havia acabado e as pessoas estavam preparando o terreno para iniciarem novas roças com vistas à estação de plantio seguinte. É importante destacar que, diferente dos anos 1950, quando Maybury-Lewis realizou sua pesquisa, os Xavante que conheci não mais gozavam da mesma liberdade para circularem em seu território. Na década de 1970, os Xavante estavam confinados a uma pequena fração de suas terras, circundados por fazendas de agricultura e pecuária.

Tabela 1

Tempo gasto (horas[a]) em atividades de subsistência realizadas por adultos, segundo sexo e estação.

	Julho-Setembro (abertura de roças)		Outubro-Dezembro (plantação e capina)		Janeiro-Março (colheita)		Abril-Junho (pós-colheita)		Média Anual		Média (ambos sexos)
Atividade	**Homens**	**Mulheres**	**Homens**	**Mulheres**	**Homens**	**Mulheres**	**Homens**	**Mulheres**	**Homens**	**Mulheres**	
Caça	1,67	0,00	0,50	0,00	0,95	0,00	1,12	0,00	1,06	0,00	0,53
Pesca	0,91	0,31	0,00	0,00	0,08	0,07	0,64	1,05	0,41	0,36	0,39
Coleta	0,24	1,37	0,00	0,14	0,00	0,06	0,00	0,59	0,06	0,54	0,30
Total de alimentos silvestres	2,82	1,68	0,50	0,14	1,03	0,13	1,76	1,64	1,53	0,90	1,22
Agricultura	1,71	1,32	4,02	3,33	2,53	3,28	1,09	1,19	2,34	2,28	2,31
Cuidado de animais domésticos	0,04	0,00	0,00	0,00	0,04	0,00	0,39	0,18	0,12	0,05	0,09
Atividades de mercado	0,29	0,24	0,63	0,17	1,01	0,48	1,41	0,52	0,84	0,35	0,60
Trabalho não de subsistência[b]	1,25	4,66	0,48	5,32	1,48	6,15	1,11	4,77	1,08	5,22	3,15
Não-trabalho[c]	7,88	6,08	8,36	5,03	7,92	3,96	8,22	5,70	8,10	5,19	6,65

[a]Número de horas por dia de 14 horas, das 6:00 às 20:00h.

[b]Inclui cuidar de crianças, preparar alimentos, realizar serviço doméstico, fabricar ferramentas, coletar lenha e tratar de negócios dentro da comunidade.

[c]Inclui alimentar-se, participar de cerimônias, fazer higiene, conversar, divertir-se (por exemplo, jogar futebol), dormir e sentar-se à frente da casa.

Em junho de 1976, foram realizadas duas cerimônias *wai'a* e no início de julho houve uma cerimônia de nominação para as moças. Em agosto de 1976, cerca de metade das famílias da aldeia saiu em *trekking* por várias semanas. Os que permaneceram na aldeia se dedicaram à limpeza do terreno para as novas roças. Em setembro, todos estavam de volta à aldeia, e os homens organizaram caçadas coletivas com fogo. Ao mesmo tempo em que os homens saíam para caçar, as mulheres organizavam várias expedições coletivas de coleta, principalmente de palmitos e cocos de diversas palmeiras.

Do final de setembro até março, as pessoas passaram a maior parte de seu tempo trabalhando nas roças, preparando o solo, plantando, capinando e finalmente colhendo. O milho e a mandioca eram plantados primeiro e depois o arroz. As famílias seguiam juntas para as roças, levando bebês e crianças. Cada família tinha uma casa ao lado de suas roças onde as crianças pequenas descansavam e brincavam. As mais velhas podiam ir mais longe, mas até os 12 anos de idade elas tinham poucas responsabilidades além de algumas tarefas como encher cabaças com água no córrego, espantar os periquitos do milharal e olhar pelos pequenos para que estes não se afastassem do entorno da casa.

A colheita do milho maduro começou no final de janeiro e adentrou o mês de fevereiro. Quanto ao arroz, sua colheita geralmente começava três meses após o plantio, entre outubro e dezembro. Cortar e empilhar o arroz eram atribuições principalmente dos homens, que também contavam com alguma ajuda das mulheres. Feita a colheita, as mulheres então debulhavam o arroz e, aos poucos, o traziam para casa, na medida do necessário.

Terminada a colheita, os homens voltavam sua atenção para as caçadas. Nessa época, no entanto, alguns homens, principalmente os jovens solteiros, deixavam a aldeia por uma semana ou mais para trabalharem por salário em fazendas vizinhas. As mulheres, ainda ocupadas com a debulha, secagem e ensacamento do arroz, dedicavam-se pouco à coleta de alimentos silvestres no final da estação chuvosa.

De abril a junho, grande parte do esforço dedicado à coleta de alimentos silvestres era destinada à pesca. Em julho, algumas famílias abriam novas roças, mas até a chegada das chuvas mais tempo era alocado na coleta de alimentos silvestres do que no trabalho agrícola.

O Sistema de Subsistência Atual

Caçada

Os Xavante demonstravam pouco interesse em cuidar de animais domésticos. Algumas famílias possuiam alguns poucos porcos e galinhas. Em alguns momentos havia um pequeno rebanho de gado tratado por um empregado do posto indígena da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Quando a comunidade realizava alguma tarefa coletiva, como capinar o campo de pouso, o chefe do posto mandava matar um novilho e a carne era distribuída. Não obstante, a quase totalidade da proteína na alimentação dos Xavante provinha da caça e da pesca. A caçada entre os Xavante pode ser individual ou coletiva, podendo durar de um a vários dias. As observações que realizei sobre alocação de tempo mostraram que os homens Xavante gastavam, em média, 1,06 horas por dia caçando ao longo do ano (ver Tabela 1).

A caçada individual é o tipo mais comum de caçada, embora não a mais produtiva. Um, dois ou três homens podem decidir sair para um dia de caçada. Ou, se tiverem pilhas para as lanternas, eles podem ir para a roça à noite e esperar por uma paca. Praticamente todos os homens Xavante hoje possuem rifles calibre 22. Observei que apenas 21% das caçadas eram bem-sucedidas (isto é, os caçadores abatiam animais). Em média cada caçador ficava com cerca de 1,7 kg de carne.

Entretanto, tanto a frequência quanto o índice de sucesso da caçada individual podem estar subestimados. Os homens sempre carregavam suas armas e estavam em constante alerta para o aparecimento súbito de qualquer animal, seja a caminho da roça ou na estrada, quando precisavam tratar de algum assunto longe da aldeia. Várias vezes vi homens regressando do trabalho em fazendas vizinhas e entrando na aldeia carregando um veado ou um porco-do-mato que mataram no caminho.

Os Xavante dizem que a caçada coletiva traz melhores resultados do que a caçada individual, o que é confirmado por minhas observações. O índice de sucesso das caçadas coletivas (quatro ou mais caçadores) era de 67% e a cota média de carne por caçador por dia de caçada era de 4,7 kg. Provavelmente isso se dá porque o animal mais comumente abatido é a queixada, porco selvagem de grande porte que anda em varas numerosas. Se um caçador solitário se depara com um bando de queixadas, ele terá sorte se conseguir abater um ou dois animais. Ao contrário, quando os caçadores saem em grupo, alguns homens podem bloquear a passagem dos animais, dando a todos a chance de abater um maior número de porcos.

Em duas ocasiões durante a minha estada na aldeia, um grande bando de queixadas foi localizado nas proximidades. Quando foi dado o alarme, todos os homens da aldeia pegaram suas armas de fogo e, se estas não estavam à mão, arcos e flechas ou bordunas, e saíram em perseguição dos porcos. Em uma dessas ocasiões, 22 queixadas foram abatidas, e na outra, 20.

Durante as expedições de caça, um grupo de homens sai por vários dias e geralmente retorna com grande quantidade de carne moqueada. As "caçadas de casamento" são desse tipo. Quando uma classe de idade de rapazes é iniciada, cada jovem é prometido a uma menina, mas esta é geralmente tão jovem que ele terá de esperar muitos anos até poder consumar o casamento. Quando a menina alcança a puberdade, é realizada a cerimônia de casamento, que inclui a "caçada de casamento". O noivo sai à caça com um grupo de rapazes de sua idade e outros homens, e estes só retornam quando conseguem acumular uma quantidade grande de carne moqueada. Em uma dessas caçadas, três antas e oito queixadas foram abatidas.

Ao retornarem à aldeia, os caçadores empilham os pedaços de carne moqueada em uma enorme cesta e a apoiam sobre as costas do noivo. Com a ajuda de seus amigos, ele caminha cambaleante até a porta da casa de seu sogro, onde larga a cesta ao chão. O irmão da mãe da noiva então distribui a carne para toda a aldeia.

As caçadas coletivas podem ser mais vantajosas onde há alta dependência de animais de bando e em área de campo relativamente aberto, como no cerrado, onde a visibilidade à distância é considerável. Se a caçada coletiva produz grandes quantidades de caça de uma só vez, ela também requer que a carne seja amplamente compartilhada e que haja alguma forma de preservar o excedente. A técnica Xavante de moquear e desidratar a carne pode mantê-la em boas condições de consumo por cerca de uma semana e eu nunca presenciei indício de desperdício de carne na aldeia.

A comparação do rendimento das caçadas Xavante com aquele obtido por outros grupos indígenas do Brasil Central indicam que, para os Xavante, a caça ainda é produtiva (média de 0,40 kg de carne por hora). Em comparação, o rendimento da caça entre os Mekrãgnoti chegava a 0,69 kg/hora, enquanto os Bororo e Canela, que viviam em ambientes mais degradados, obtiveram médias de apenas 0,20 e 0,11 kg/hora, respectivamente (Werner *et al.*, 1979:207).

Mas esse quadro favorável pode mudar em breve para os Xavante. Tsidadzé, da linhagem Ö Wawẽ Uhö (porco-do-mato), disse-me que seu pai e seu irmão mais velho (classificatório), ambos agora mortos, eram "Mestres dos Porcos". Isso é, como líderes de sua linhagem, eles dominavam técnicas mágicas com as quais atraíam as varas de porcos (a este respeito, ver também Giaccaria e Heide,

1984 [1972]:111-112). Segundo Tsidadzé, o próprio "Mestre dos Porcos" não tinha permissão de matar os animais, mas ficava quieto em um canto acariciando as costas do "Pai do Bando", o grande queixada que lidera o bando, enquanto os demais caçadores matavam tantos porcos quanto necessitassem para a ocasião. Tsidadzé nunca testemunhou uma caçada dessas e seus parentes homens morreram sem passar para ele esse conhecimento secreto. Não obstante, ele desconfiava que alguém na aldeia conhecesse o segredo e o usasse. Se assim não fosse, ponderou, como explicar o fato de grandes varas de porcos-do-mato terem aparecido em duas ocasiões recentes bem nos limites da aldeia e, em ambos os casos, apenas alguns dias após a realização da cerimônia *wai'a*? Infelizmente, pode haver outra razão: a crescente ocupação de terras no entorno de Pimentel Barbosa por fazendeiros pode estar afugentando os animais para a terra indígena, pois a fauna silvestre não encontra condições de sobrevivência nos ambientes profundamente alterados para a implantação de pastagens extensas ou monocultura de grãos.

Pesca

A aldeia de Pimentel Barbosa está situada próxima a um córrego onde facilmente pequenos peixes podem ser pegos. Pescarias maiores envolvem uma viagem de 20 a 30 km até uma das lagoas do Rio das Mortes ou mesmo até o seu leito principal. A pesca parece ter assumido maior importância na subsistência dos Xavante depois que eles adquiriram linha de *nylon* e anzóis por intermédio do SPI na década de 1950 (Maybury-Lewis, 1984 [1967]:97-98). Atualmente, tanto os homens quanto as mulheres pescam (ver Tabela 1). No entanto, entre as mulheres a pesca é relativamente recente, pois durante a década de 1950 elas não realizavam esta atividade.

Os Xavante pescam apenas de março a setembro, quando o nível da água nos rios e riachos está mais baixo. Esse é também o período em que estão menos ocupados com o trabalho agrícola.

Durante a minha permanência em Pimentel Barbosa, observei que a pesca nos riachos locais era casual. Algumas mulheres saíam juntas para um dia de pescaria, levando com elas suas crianças pequenas. A pesca nesses riachos também era popular entre os garotos da faixa etária de 6 a 12 anos. Esses regressavam com seus peixes e os assavam sobre as brasas da fogueira à frente de suas casas. Toda a pesca local era feita com linha e anzol.

A composição dos grupos que saíam em excursões de pesca mais longas era variada. Uma família, incluindo todas as crianças, podia ir para um dos rios maiores

e lá acampar por uma semana ou mais. Ao mesmo tempo, também aconteceu de grupos constituídos apenas por rapazes ou homens mais velhos saírem em excursões de pesca por períodos de tempo maiores. Quando regressavam da longa pescaria, traziam cestas repletas de peixes moqueados, capturados com o emprego de timbó, e realizavam ampla distribuição na aldeia.

Certa vez, os garotos que viviam na casa dos solteiros saíram em uma excursão conjunta de pesca e trouxeram grande quantidade de peixe moqueado. Eles então ofereceram uma refeição cerimonial aos homens mais velhos, na qual vários dos anciãos fizeram discursos elogiando os garotos por seu trabalho. Então, cada homem pegou sua porção de peixe, da qual havia comido apenas uma parte, embrulhou-a em folhas e levou-a para casa.

Coleta

Quando Maybury-Lewis estudou os Xavante, a alimentação básica era constituída por raízes silvestres coletadas (1984 [1967]:87-89). Nos dias de hoje, eles ainda coletam esses tubérculos, aparentemente para fins de variação em sua alimentação, uma vez que agora a mandioca-doce passou a ocupar um lugar importante na dieta como fonte energética. Grande variedade de cocos e palmitos de diferentes espécies de palmeiras do cerrado, além de inúmeros frutos silvestres, é coletada sazonalmente em quantidades. O palmito pode ser consumido fresco, mas também pode ser seco ao sol e pilado até virar um tipo de farinha. Essa é fervida para preparar um mingau considerado adequado para as crianças pequenas ou usada para fazer pães, que são assados da mesma maneira que os pães de milho, em um forno de chão.

A coleta constitui uma atividade predominante, porém não exclusiva, das mulheres (ver Tabela 1). Durante a seca, enquanto os homens saíam em caça coletiva, as mulheres formavam um grande grupo para coletar palmito. Em uma ocasião, eu as acompanhei. Embora tenhamos ido numa direção diferente da dos homens, quando subimos uma colina, pudemos acompanhar a caçada pela fumaça da queimada. De outra monta, um grupo de mais de 25 homens, mulheres e crianças saiu em um *mini-trekking* com duração de quatro dias para coletar palmitos e frutos silvestres.

Agricultura

Não há dúvidas de que atualmente os Xavante são altamente dependentes da agricultura. Em termos de tempo investido nessa atividade ao longo do ano, eles

dedicam quase duas vezes mais tempo ao trabalho nas roças do que à coleta (ver Tabela 1). As roças são plantadas, capinadas e colhidas por famílias individuais, e a produção, seja para subsistência ou venda, é considerada como pertencente à família que estabelece a roça e a mantém limpa, ou seja, livre de pragas e ervas-daninhas.

Os Xavante dispõem de terras férteis nas matas de galeria e as roças de grãos (milho e arroz) ali abertas são mantidas em produção por dois anos. Os Xavante chegam a afirmar que a segunda safra é geralmente melhor do que a primeira. De maneira geral, os Xavante plantam seus vários cultígenos em setores separados nas roças, embora as abóboras cresçam entre as fileiras de milho e em meio ao arroz. As roças de arroz são capinadas duas vezes entre a plantação e a colheita. Logo após a colheita do milho, o feijão é semeado no mesmo setor. As bananeiras geralmente crescem em volta do perímetro da roça. O arroz, mas não o milho, algumas vezes era plantado no terceiro ano de uma lavoura, mas banana e mandioca eram as principais espécies presentes nas roças após o seu terceiro ano.

Entrevistas com informantes individuais mostraram que muitos estavam aumentando a área de suas roças. As novas áreas eram progressivamente mais distantes da aldeia, de forma que algumas roças ficavam à distância de uma hora de caminhada. Várias famílias chegavam a mudar-se para próximo de suas roças distantes, onde passavam os períodos de plantio e colheita. Argumentavam que a mudança era necessária tanto para evitar roubo como pela escassez de terra de boa qualidade próxima à aldeia.

O arroz passou a ser item básico da dieta Xavante nos cinco ou seis anos anteriores à minha pesquisa de campo (ver Tabela 2). As estatísticas da produção indicam que o arroz fornece aos Xavante 61% das calorias que obtêm da agricul-

Tabela 2

Produção agrícola.

Cultígeno	Hectares plantados	Total (%) de terra plantada	Produção (kg)	Produção (Kcal x 10^6)
Arroz	59,5	78,0	94.010	332,79
Milho	7,8	10,2	23.431	84,32
Mandioca	2,9	3,8	40.806	67,4
Outras (banana, abóbora, mamão, inhame, feijão)	6,1	8,0	—	65,0 (estimado)
Total	76,3	100,0		549,51

tura. Seus motivos para aceitarem e intensificarem o cultivo do arroz podem ter tanto a ver com o interesse em terem um produto comercializável, como com a percepção de que dispor de um produto agrícola com alta produção como o arroz lhes garantiria maior segurança alimentar (ver Gross *et al.*, 1979). Durante a minha permanência em Pimentel Barbosa, os Xavante cultivavam arroz suficiente para suprir as suas necessidades ao longo de todo o ano, embora os estoques escasseassem ao final da entressafra, o que ficou evidenciado pela variação sazonal de alimentos (ver Tabela 3).

Tabela 3

Consumo diário *per capita* (g) de alimentos, segundo meses representativos das estações.

	Cultígeno	Novembro	Fevereiro	Junho
Arroz	209,5	179,4	296,5	246,1
Mandioca	153,0	54,0	0,0	215,0
Carne e peixe	158,9	50,2	52,5	256,4
Alimentos vegetais silvestres	129,9	22,8	0,0	32,7

O milho tradicional plantado pelos Xavante possui grãos de diferentes cores, indo do branco e amarelo ao vermelho e roxo escuro, com inúmeras possibilidades de misturas destas cores em uma mesma espiga. Os Xavante têm grande estima por essa variação e guardam cuidadosamente um estoque de sementes de cada variedade em cabaças separadas, fechadas com cera de abelha. Como no passado, sua produção de milho continua sendo exclusivamente voltada para o consumo interno, sendo que parte das sementes é guardada para ser semeada na próxima estação e outra, um pouco maior, é destinada ao preparo dos tradicionais pães de milho, usados como prendas cerimoniais.

Quanto às variedades de milho comerciais, os Xavante ainda não expressaram interesse pelo milho "brasileiro" – plantam apenas algumas poucas fileiras dessas variedades bordejando as roças de arroz. Alegam que seu próprio milho é mais macio e, portanto, mais fácil de pilar em seus pilões de madeira escavados em troncos de árvores.

Embora os Xavante ainda cultivem feijão e abóbora, o chefe do posto disse-me que as abóboras do tipo "moranga" hoje encontradas nas roças não são as mesmas que eles possuíam na época do contato. As sementes dessas abóboras, que seriam longas e finas, foram perdidas, e as que eles atualmente cultivam são uma variedade "brasileira". Os pequenos feijões de grãos marrons que eles cultivam no

presente também são diferentes daqueles cultivados anteriormente, que eram bem maiores e rajados. A mandioca-mansa é plantada em todas as roças e constitui um importante item na alimentação durante a estação da seca. Outros cultígenos incluem banana, mamão, cana-de-açúcar e cará.

Compartilhamento de Alimentos

A fim de estudar a distribuição e o consumo de alimentos na aldeia, monitorei duas famílias por períodos de três dias em diferentes estações do ano, totalizando 24 observações.

Verifiquei que peixes e caça trazidos para a aldeia eram amplamente distribuídos entre as famílias. A maior família que estudei tinha cinco caçadores residentes; a menor, apenas um caçador. No caso da família menor, o caçador não trouxe nenhuma caça para casa durante o período do estudo. Portanto, 100% da carne consumida pelos membros dessa família durante esse período vieram de contribuições de alguma outra família. Na família maior, 60% da carne consumida foram trazidas pelos caçadores residentes, com o resto vindo de alguma outra família. Apesar da importante diferença verificada entre essas duas famílias no que se refere ao potencial de caça, a média diária de consumo de carne ou peixe *per capita* não diferiu muito entre as famílias. O consumo médio de carne por pessoa/dia na família menor foi de 138 g, e na família maior esta cifra foi de 121 g. É interessante observar que a família que tinha apenas um caçador, que por sua vez não foi produtivo no período, chegou a consumir mais carne do que a família maior, o que demonstra a importância das redes de troca no sistema alimentar Xavante.

Em relação aos produtos da roça, o funcionamento das redes de troca parece variar mais. No caso da família maior mencionada anteriormente, os alimentos provenientes da roça destinavam-se ao consumo exclusivamente interno. Durante esse mesmo período, contei 47 situações que envolveram troca de alimentos vegetais (arroz cozido, bolos de mandioca e cocos silvestres) com pessoas de outros domicílios. Em 16 dessas ocasiões, a família ganhou alimentos que foram trazidos por alguém de fora, e em 31, a família compartilhou sua comida com um visitante.

Inserção no Mercado e Troca

Os Xavante de Pimentel Barbosa estavam ficando cada vez mais envolvidos na economia de mercado local, seja por intermédio do trabalho em fazendas da região ou pelo cultivo de arroz em escala comercial destinado à venda. A Tabela 1 mostra que a estação em que os homens Xavante mais se envolviam em trabalho

assalariado fora da reserva era no final das chuvas. Quando os homens terminavam a colheita de arroz e o empilhava nos campos, vários deixavam a reserva para trabalhar na colheita em fazendas próximas, onde permaneciam por uma ou duas semanas. Outras tarefas em que os homens trabalhavam incluíam a capina e a construção de cercas nas fazendas. O cultivo do arroz nessas fazendas era mecanizado e os Xavante impressionavam-se com a capacidade do maquinário agrícola em aumentar o rendimento da produção. Nessa época (1976), as fazendas pagavam aos homens Xavante Cr$30,00 por dia, além da alimentação. Como poucos sabiam efetivamente contar dinheiro, frequentemente temiam ser enganados. Mesmo assim, animavam-se com o dinheiro que recebiam e gastavam a maior parte adquirindo roupas novas, ferramentas, cigarros, café e açúcar, além de guloseimas para as crianças.

Os líderes Xavante falavam muito sobre a urgência de iniciarem o cultivo de arroz em suas próprias terras para vendê-lo no mercado regional. A FUNAI, por sua vez, os incentivava a cultivar arroz em escala comercial, mas na prática oferecia pouco apoio técnico continuado. Na estação anterior à minha chegada à aldeia, segundo o chefe do posto, os Xavante haviam vendido 300 sacas de arroz. Mas em 1976, apenas três famílias ainda cultivavam arroz para venda.

A maior dificuldade enfrentada pelos Xavante era escoar a produção de arroz até o vilarejo da Matinha à cerca de 50 km da aldeia, onde este poderia ser vendido a um cerealista local. Em novembro de 1976, eles haviam conseguido vender muito pouco de sua última safra. Na escola do posto da FUNAI, que estava abandonada, havia 138 sacas de arroz estocadas que estavam estragando devido a pragas e umidade. As inúmeras dificuldades técnicas e logísticas associadas à produção de arroz em escala comercial, em pouco tempo geraram grande frustração e fizeram ver aos Xavante que, sem apoio continuado do órgão indigenista, tal empreendimento estava fadado ao insucesso.

Os Xavante viam os fazendeiros usando tratores e outros maquinários agrícolas para a abertura de novas áreas para o cultivo e colheita do arroz, e acreditavam que poderiam ser igualmente bem-sucedidos se dispusessem dos mesmos meios. Na verdade, a maioria desses fazendeiros plantava arroz por apenas um ano ou dois e depois semeavam os campos com variedades de capins africanos para a formação de pastos com vistas à criação de gado.

Ao final da minha estada na aldeia, havia muita conversa e expectativa acerca de um projeto de desenvolvimento, a ser implementado pela FUNAI, voltado para a produção comercial de arroz nas terras Xavante. Antes da minha partida do campo, um reluzente trator novo havia chegado à reserva, mas faltavam algumas peças e, de qualquer forma, não havia diesel para fazê-lo funcionar. A FUNAI

também ficou de fornecer um operador de trator e um mecânico, o que nunca chegou a ser cumprido. Além disso, o cultivo de arroz no cerrado envolve o domínio de técnicas de manejo como a calagem para contrabalançar a acidez dos solos e o emprego de fertilizantes químicos que os Xavante desconhecem. Soma-se a esse quadro o alto preço dos insumos agrícolas, impossível para o orçamento dos Xavante.

Quando os Xavante perderam parte de sua reserva, vários proprietários de terra que se estabeleceram nas terras usurpadas tentaram garantir a aquiescência dos índios prometendo-lhes gado "em troca", uma caminhonete e uma ponte de madeira para facilitar o transporte no interior da reserva (Flowers, 1983a; Welch *et al.*, 2013b). Essas promessas, entretanto, tornaram-se motivo de atritos constantes entre fazendeiros e líderes Xavante. A ponte, por exemplo, mal foi concluída e logo foi destruída pelas primeiras chuvas. O gado prometido nunca foi entregue (ao invés das 100 novilhas e 10 touros que haviam sido prometidos, mandaram algumas poucas rezes velhas). Os Xavante esperavam usar a caminhonete para levar o arroz até o cerealista, mas descobriram que, como esta só podia carregar de 20 a 30 sacas por vez, tornava-se demasiadamente cara pela gasolina que consumia. De qualquer forma, a caminhonete ficou em uso por pouco tempo porque logo quebrou e não houve manutenção.

Para os Xavante, o envolvimento crescente com o mercado regional parece inevitável, uma vez que cada passo dado nesta direção produz novas necessidades que, por sua vez, resultam em maior dependência da economia externa (ver Gross *et al.*, 1979). Os Xavante não consideram a modernização em si como desejável, mas a veem como a única forma de se defenderem contra a pressão de uma sociedade maior.

Comentários Finais

Os Xavante de Pimentel Barbosa parecem estar fazendo rápidos ajustes frente às mudanças em seu sistema tradicional de subsistência; mudanças estas que parecem ser inevitáveis, já que a circunscrição de seu território os priva da mobilidade que antes lhes permitia explorar o ambiente de maneira mais eficiente, caçando, pescando e coletando produtos silvestres variados (a esse respeito, ver também Welch *et al.* 2013a e 2013b).

Mas há pouco na experiência dos Xavante que reforce a hipótese de que a transição de um sistema de subsistência baseado na coleta para um sistema baseado no cultivo de arroz possa efetivamente assegurar maior estabilidade na provisão de alimentos ao longo do ano. Durante essa transição, a flutuação na provisão de

alimentos pode até aumentar ao invés de estabilizar, uma vez que o grupo estará experimentando com diferentes alternativas para lidar com demandas de trabalho conflitantes – caça, pesca e coleta (mobilidade) x agricultura (sedentarização).

As mudanças em curso no sistema de subsistência dos Xavante podem ter implicações importantes sobre o estado de saúde e nutrição da população, em especial entre as crianças. Conforme tive a oportunidade de observar, a criança Xavante tem um bom início de vida, crescendo linearmente e ganhando peso rapidamente durante os primeiros meses, quando então se alimenta quase que exclusivamente de leite materno. Esse padrão começa a mudar após o sexto mês e, entre o primeiro e o terceiro anos de vida, a criança Xavante apresenta evidentes sinais de déficit de crescimento, principalmente no que se refere ao ganho de peso esperado para a idade durante os meses imediatamente posteriores à colheita.

Pelo que me foi possível observar durante o período em que vivi em Pimentel Barbosa, o aumento da dependência dos Xavante pela agricultura e por alimentos industrializados, adquiridos regionalmente, pode torná-los mais vulneráveis a situações de fome. Afinal, a população está crescendo e não é possível alimentá-la tendo por base unicamente o arroz, principalmente se considerarmos a enorme diversidade de fontes alimentares vegetais e animais que, historicamente, os Xavante exploraram de maneira sustentável.

Notas

1 Maiores informações sobre a importância do posto indígena na pacificação dos Xavante que habitavam a região do Rio das Mortes e seus afluentes estão em Flowers (1983a) e Welch *et al.* (2013b).

2 Localidade ocupada no período entre 1951 e 1956 e distante aproximadamente 1 km ao leste da aldeia atual de Pimentel Barbosa, estabelecida em 1976, Etenhiritipá foi subsequentemente utilizada pela comunidade de São Domingos para produção agrícola.

3 Vide Flowers (1983a; 1983b) para detalhamento sobre a metodologia empregada neste estudo.

Referências

CHEN, Lincoln C.; ALAUDDIN CHOWDHURY, A. K. M.; HUFFMAN, Sandra L. Seasonal dimensions of energy protein malnutrition in rural Bangladesh: The role of agriculture, dietary practices, and infection. *Ecology of Food and Nutrition*, v. 8, n. 3, p. 175-187, 1979.

FLOWERS, Nancy M. *Forager-farmers: The Xavante Indians of Central Brazil*. New York, 1983a. Tese de Doutorado. Antropologia, City University of New York.

_____. Seasonal factors in subsistence, nutrition, and child growth in a Central Brazilian community. In: Raymond B. Hames e William T. Vickers (Orgs.). *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York: Academic Press, 1983b. p. 357-390.

FLOWERS, Nancy M.; GROSS, Daniel R.; RITTER, Madeline L.; WERNER, Dennis. Variation in swidden practices in four Central Brazilian Indian societies. *Human Ecology*, v. 10, n. 2, p. 203-217, 1982.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante: Auwẽ Uptabi, Povo Autêntico*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1984 [1972].

GROSS, Daniel R.; EITEN, George; FLOWERS, Nancy M.; LEOI, Francisca M.; RITTER, Madeline L.; WERNER, Dennis. Ecology and acculturation among native peoples of Central Brazil. *Science*, v. 206, p. 1043-1050, 1979.

HUNTER, John Melton. Seasonal hunger in a part of the West African savanna: A survey of body weights in Nangodi, North-East Ghana. *Transactions of the Institute of British Geographers*, v. 41, p. 167-185, 1967.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Traduzido do inglês por Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1967].

WELCH, James R.; BRONDÍZIO, Eduardo S.; HETRICK, Scott S.; COIMBRA JR., Carlos E. A. Indigenous burning as conservation practice: Neotropical savanna recovery amid agribusiness deforestation in Central Brazil. *PLOS ONE*, v. 8, n. 12, p. e81226, 2013a.

WELCH, James R.; SANTOS, Ricardo Ventura; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E. A. *Na Primeira Margem do Rio: Território e Ecologia do Povo Xavante de Wedezé*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/ FUNAI, 2013b.

WERNER, Dennis; FLOWERS, Nancy M.; RITTER, Madeline L.; GROSS, Daniel R. Subsistence productivity and hunting effort in native South America. *Human Ecology*, v. 7, n. 4, p. 303-315, 1979.

Publicação original: Flowers, Nancy M. *Forager-farmers: The Xavante Indians of Central Brazil*. New York, 1983. Tese de Doutorado. Antropologia, City University of New York, Capítulo 4, p. 217-286. Permissão para traduzir e publicar esta adaptação cedida por cortesia da autora.

Tradução e adaptação: Carlos E. A. Coimbra Jr.

Revisão técnica: Nancy M. Flowers e James R. Welch.

Contextos e Cenários das Mudanças Econômicas e Ecológicas entre os Xavante de Pimentel Barbosa, Mato Grosso

Ricardo V. Santos, Nancy M. Flowers,
Carlos E. A. Coimbra Jr. e Sílvia A. Gugelmin

Embora os antropólogos desde muito se interessem pela ecologia humana das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, até recentemente poucos haviam explorado a relação entre variáveis ecológicas e mudanças sociais e econômicas que resultaram do contato com a sociedade nacional. Contudo, o crescente interesse em documentar e avaliar os impactos das transformações ambientais na Amazônia associados à expansão das fronteiras econômicas rumo a esta região, juntamente com a necessidade de melhor compreender como os povos indígenas têm reagido a estas pressões no passado, bem como no presente, resultaram em uma nova geração de estudos que enfatizam perspectivas históricas e políticas (ver, por exemplo, Baksh, 1995; Balée, 1995; Coimbra Jr. *et al.*, 2002; Ferguson e Whitehead, 1992; Godoy, 2001; Picchi, 1995; Santos e Coimbra Jr., 1998; Viveiros de Castro, 1996).

Em 1976/1977, em um estudo que, de certa maneira, antecipou essa tendência, Gross *et al.* (1979) realizaram uma pesquisa comparativa em quatro comunidades do Brasil Central, com foco em aspectos da degradação ambiental, intensificação da agricultura e envolvimento no mercado regional. Os autores argumentaram que, uma vez que a circunscrição imposta pela sociedade nacional força a sedentarização das comunidades indígenas, o uso de recursos locais tende a se intensificar com o tempo. Com a consequente degradação de seu *habitat*, as pessoas têm de trabalhar mais para tirar o seu sustento do ambiente e acabam recorrendo ao mercado para satisfazer as suas necessidades de subsistência. Gross e colaboradores sugerem que, uma vez iniciado, esse processo é provavelmente irreversível.

Este artigo relata os resultados de um estudo em ecologia humana realizado entre os Xavante da aldeia Pimentel Barbosa[1], situada em terra indígena do mesmo nome no leste de Mato Grosso. Essa mesma população foi uma das quatro investigadas na pesquisa coordenada por Daniel Gross (Gross *et al.*, 1979), e Nancy Flowers foi a pesquisadora de campo que estudou os Xavante (ver também Flowers *et al.*, 1982; Werner *et al.*, 1979). A comparação de dados sobre alocação de tempo e observações

qualitativas sobre a alimentação feitas em dois períodos diferentes, 1976/1977 e 1994, suplementadas por informações etnográficas, nos permite avaliar as previsões do modelo proposto por Gross *et al.* (1979). Mostramos que a intensificação da agricultura não foi contínua; pelo contrário, nos anos 1990, os Xavante dedicavam menos tempo a atividades agrícolas e mais à exploração de recursos silvestres (caça, plantas comestíveis e pesca) do que duas décadas antes. Ressaltamos algumas das razões pelas quais o caso dos Xavante parece não encaixar no modelo, enfocando o contexto político e econômico recente no qual está inserida a sociedade Xavante.

Os Xavante

No início da década de 1990, os Xavante somavam cerca de 10.000 pessoas, distribuídas em seis terras indígenas, incluindo Pimentel Barbosa. Logo após o contato, em meados da década de 1940, a população Xavante experimentou drástica redução devido a epidemias de doenças infecciosas e conflitos (Coimbra Jr. *et al.*, 2002; Flowers, 1994; Lopes da Silva, 1992; Maybury-Lewis, 1984 [1967]). Na década de 1960, as terras Xavante foram desmembradas e grandes extensões delas invadidas por colonos. A Terra Indígena Pimentel Barbosa foi demarcada com uma área de 205.000 hectares somente ao final da década de 1970 (Welch *et al.*, 2013b).

As terras Xavante são cobertas por vegetação de cerrado, típica do Brasil Central, com trechos de mata de galeria ao longo dos cursos d'água. Historicamente, os Xavante apresentavam grande mobilidade populacional. Eles construíam grandes aldeias próximas a trechos de mata de galeria com solos apropriados para a agricultura do tipo corta-e-queima. De tempos em tempos, essas aldeias se subdividiam em grupos de *trekking* que subsistiam da caça e da coleta por um período. A pesca era menos importante no passado. Por ocasião do contato, na década de 1940, a subsistência dos Xavante era baseada principalmente no cultivo do milho, feijão e abóbora (Maybury-Lewis, 1984 [1967]; Welch *et al.*, 2013b). Uma vez confinados em reservas, os Xavante tornaram-se mais sedentários e cresceu a dependência da agricultura. O *trekking* foi se tornando menos frequente.

Na época do trabalho de campo de Flowers em 1976/1977, os Xavante de Pimentel Barbosa somavam 250 indivíduos e viviam em uma única aldeia. A comunidade ocupava o local há apenas cinco anos, de forma que havia bastante terra para plantio próximo à aldeia, nas matas ciliares, onde clareiras eram abertas para o cultivo de roças.

Em 1977, a produção de arroz estava começando entre os Xavante. Na estação da colheita, os homens, algumas vezes com suas famílias, deixavam a reserva por vários dias ou semanas para trabalhar nas fazendas vizinhas. Nessas fazendas eles

viam tratores e outras máquinas agrícolas em funcionamento, cultivando arroz com aparente sucesso no cerrado, em solos que os Xavante consideravam impróprios para o plantio. Alguns homens, ao invés de trabalharem fora da reserva, abriam vastas roças e plantavam arroz a fim de terem um excedente para venda. O representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) na reserva incentivava esse esforço fornecendo sacas para o arroz. Contudo, como a comunidade tinha somente um pequeno caminhão para transportar o arroz para a cidade mais próxima, muito da colheita de 1977 destinada à venda permaneceu estocada no prédio da escola. O dinheiro ganho com o trabalho assalariado e a venda de arroz era considerado como propriedade individual e, portanto, beneficiava algumas famílias mais do que outras. Os líderes da aldeia viajaram várias vezes a Brasília para pressionar a FUNAI a fim de conseguirem um trator, de modo que também pudessem plantar arroz no cerrado.

Ao mesmo tempo, os Xavante de Pimentel Barbosa estavam envolvidos em conflitos em vários setores da reserva. A parte sul havia sido ocupada por fazendeiros cujos títulos tinham sido obtidos com base em um mapa que os Xavante acreditavam ter sido falsificado por um cartógrafo da FUNAI. No ano anterior, os homens Xavante queimaram uma serraria construída por um fazendeiro na parte norte da reserva. Várias famílias plantavam suas roças em partes distantes da reserva com o propósito declarado de monitorar as fronteiras e impedir novas invasões de suas terras. A presença de fazendas nas vizinhanças da aldeia interferia nas atividades de caça. Na estação de seca, os Xavante tradicionalmente praticam as caçadas com fogo[2]. Em várias ocasiões, os fazendeiros reclamaram à FUNAI local que o fogo havia cruzado a fronteira da reserva e queimado suas cercas, espantando o gado.

Em meio ao clima político tenso que reinava na época, em meados da década de 1970 funcionários da FUNAI pressionaram os Xavante de Pimentel Barbosa para que aumentassem sua produção comercial de arroz. O órgão governamental os incentivava com a promessa de maquinário agrícola que permitiria competir com as fazendas em igualdade de condições. Para os Xavante, a intensificação da produção de arroz estava em larga medida ligada à defesa de seu território, pois eles se sentiam circunscritos pela crescente presença das grandes fazendas mecanizadas. Durante a década de 80, os Xavante continuaram seus esforços, que acabaram sendo parcialmente bem-sucedidos, de retificar as fronteiras da reserva. Ao mesmo tempo, um plano de desenvolvimento da FUNAI para a produção de arroz foi colocado em ação, mas, por motivos que sintetizaremos adiante, durou apenas alguns poucos anos.

Nos anos 1990, os Xavante estavam plantando arroz apenas para sua subsistência. Os conflitos com os fazendeiros haviam diminuído consideravelmente, em

parte porque a reserva foi expandida em meados de 1980, incorporando terras de antigas fazendas. Em 1994, havia quatro aldeias na Terra Indígena Pimentel Barbosa (aldeias Pimentel Barbosa, Tanguro, Caçula e Água Branca), sendo que as três primeiras resultaram da divisão da única aldeia de 1976/1977, oriunda da população de Wedezé[3]. No início da década de 1990, a população dessas três aldeias somava cerca de 500 indivíduos.

O Modelo de Daniel Gross e Colaboradores (1979)

O modelo sugerido por Gross *et al.* (1979) tinha como objetivo explicar as inter-relações entre degradação ambiental e envolvimento no mercado em comunidades de pequeno porte, em especial os grupos indígenas. Ele foi baseado em um estudo comparativo de quatro comunidades indígenas do Brasil Central: os Kayapó-Mekrãgnoti, os Xavante (de Pimentel Barbosa), os Bororo (de Gomes Carneiro) e os Canela (Ramkokamekra). Essas comunidades foram escolhidas por serem, à época, consideradas "pequenas e relativamente isoladas" (1979:1043), dependendo principalmente da agricultura de corta-e-queima, caça, pesca e coleta para a sua subsistência. Entre si, essas comunidades se diferenciavam quanto ao envolvimento no mercado regional, distância das aldeias até a cidade mais próxima e também quanto ao tempo de contato permanente com a sociedade nacional brasileira.

O modelo tem como base, sobretudo, duas classes de variáveis. A primeira diz respeito ao tempo alocado em atividades de mercado, que os autores denominaram de "resistência" apresentada pelo ambiente à agricultura itinerante (variável S), e que refletiria "a dificuldade relativa que essas populações encontram para obter sustento em seu ambiente" (1979:1047). A segunda, qual seja, o tempo gasto com atividades relacionadas à participação no mercado regional pelos membros adultos das quatro comunidades, foi determinado por observações da alocação de tempo feitas ao longo de um período de um ano, assim como foi o tempo de trabalho despendido por cada comunidade para produzir a quantidade total de alimentos oriundos das roças.

As análises de Gross *et al.* (1979) indicaram que a extensão do envolvimento no mercado nos quatro grupos do estudo (horas gastas por adulto em atividades de mercado em um ano) aumentava consistentemente dos Kayapó-Mekrãgnoti aos Canela. Quanto à função S, os menores valores ocorreram entre os Kayapó-Mekrãgnoti e os Xavante, onde o ambiente estava menos degradado e o rendimento de plantações específicas foi mais elevado. Gross *et al.* (1979:1049) concluíram que "... as sociedades com os valores mais baixos de S são as com o mais baixo envolvimento no mercado... Isto está de acordo com a ideia de que um maior envolvimento

no mercado é uma adaptação às pressões ambientais... Acreditamos que não foi essencialmente uma escolha ou a sedução pelo comércio de mercadorias que levou os grupos [indígenas]... a depender tanto do mercado, mas sim a pressão ambiental causada pela degradação de seu habitat".

Devemos chamar a atenção para algumas características e previsões do modelo. Primeiro, leva-se em consideração a influência de forças externas, principalmente a pressão decorrente da expansão da colonização, por meio de circunscrição e usurpação de terras, que privam as sociedades indígenas de seus recursos naturais e as forçam ao uso intensivo dos recursos. Segundo, é sugerido que variáveis ambientais, como o crescimento de ervas-daninhas, a disponibilidade de nutrientes do solo e a ocorrência de chuvas, são os fatores internos de maior relevância na determinação da extensão do envolvimento no mercado. Terceiro, é enfatizado que a intensificação ocorrerá no nível da produção de subsistência, e tenderá a aumentar com o tempo e com o início da comercialização. Quarto, o envolvimento com o mercado é visto como uma consequência decorrente da dificuldade de produção relacionada à degradação ambiental.

Alocação de Tempo e Consumo Alimentar

Quase 20 anos depois do trabalho de campo de Flowers na década de 1970, Gugelmin realizou um novo estudo das práticas de subsistência e nutrição dos Xavante de Pimentel Barbosa. Em ambos, os dados de alocação de tempo foram coletados com o emprego da técnica desenvolvida por Johnson (1975). Flowers morou na aldeia Pimentel Barbosa de maio de 1976 a julho de 1977. A cada semana, ela visitava 12 famílias selecionadas aleatoriamente em horários escolhidos ao acaso, entre 6:00 e 20:00h (Flowers, 1983). Em 1994, Gugelmin coletou dados de alocação de tempo em maio/junho e em dezembro, períodos que correspondem às estações de seca e de chuva, respectivamente (Gugelmin, 1995). Como a permanência de Gugelmin no campo foi limitada a dois meses, e com vistas a aumentar o número de observações, ela visitava 18 famílias a cada semana. Com exceção das diferenças quanto ao período de permanência e o número de domicílios visitados por semana, Gugelmin seguiu o mesmo protocolo de Flowers (1983). O trabalho de campo de 1994 resultou num total de 477 observações de adultos. A fim de tornar os dados comparáveis para o propósito da presente análise, apenas um subconjunto dos dados de Flowers é aqui relatado (as observações de novembro/1976 e maio/junho de 1977), que envolveram 567 observações de adultos.

Quanto ao estudo acerca de consumo alimentar, Flowers investigou duas famílias por três dias em quatro períodos diferentes: uma família pequena, composta

pelo marido, mulher e três filhos; e uma grande família extensa, cuja composição variou de 10 a 18 pessoas nos diferentes períodos do estudo. Flowers permanecia no domicílio ao longo do dia e coletava informações qualitativas (tipo e origem dos alimentos) e quantitativas (peso dos alimentos consumidos) (Flowers, 1983). Em maio/junho de 1994 e em dezembro de 1994, Gugelmin realizou um novo estudo alimentar, com foco unicamente na dimensão qualitativa, desta vez em três famílias de tamanhos diferentes (variando de 7 a 22 indivíduos). O acompanhamento das práticas de consumo se deu ao longo de dois dias. Tal como no caso dos dados de alocação de tempo, relatamos neste trabalho apenas um subconjunto dos dados de Flowers, isto é, as informações alimentares coletadas em novembro de 1976 e em maio/junho de 1977.

Resultados

A Tabela 1 compara os dados de alocação de tempo por adultos Xavante, de acordo com quatro categorias principais: subsistência, doméstica, pessoal e fora da reserva. As atividades de subsistência incluem: agricultura, caça, pesca e coleta; as domésticas incluem: preparação dos alimentos, limpeza da casa, cuidar das crianças, manufatura e manutenção de itens diversos; as atividades pessoais incluem: descanso, sono, higiene, conversas etc.; atividades fora da reserva incluem: trabalho assalariado, idas ao escritório regional da FUNAI e a outras repartições públicas, frequentar a escola e a busca por assistência à saúde. Os dados revelam que aconteceram poucas mudanças nas frequências relativas das atividades entre 1976/1977 e 1994. Em ambos os períodos, e para ambos os sexos, a maior parte do tempo é dedicada às atividades pessoais e a menor às atividades fora da reserva. Para os homens, as categorias mais importantes continuam a ser pessoal, subsistência e fora da reserva; para as mulheres, pessoal e doméstica. As diferenças entre os dois períodos não são estatisticamente significativas para homens ou mulheres ($p > 0{,}05$).

Em 1994, avaliar o grau de "envolvimento no mercado" apresentou dificuldades. Em 1976/1977, Flowers codificou como "atividades relacionadas ao mercado" o trabalho assalariado em fazendas fora da reserva e uma porcentagem do trabalho agrícola, estimado como aquele despendido na produção do arroz mais para fins de rendimento do que de subsistência. Em 1994, o envolvimento no mercado, embora importante, havia assumido formas de mais difícil mensuração em termos de alocação de tempo. Essas incluem os salários da FUNAI, pensões, aluguel de pastos nas terras da reserva, venda de gado de propriedade da comunidade, financiamento de um projeto de "desenvolvimento sustentável" por uma ONG estrangeira, além de rendas advindas da venda de artesanato e de CD com gravações de cantos Xavante.

Tabela 1

Alocação de tempo por adultos Xavante da aldeia Pimentel Barbosa, em 1976/1977 e 1994, de acordo com as categorias principais e sexo.

	1976/1977		1994	
Atividades	**Homens**	**Mulheres**	**Homens**	**Mulheres**
Subsistência	50 (18,4%)	43 (14,6%)	35 (15,2%)	26 (10,6%)
Doméstica	21 (7,7%)	92 (31,2%)	20 (8,6%)	78 (31,7%)
Pessoal	151 (55,5%)	140 (47,5%)	131 (56,7%)	133 (54,1%)
Fora da reserva	44 (16,2%)	16 (5,4%)	38 (16,5%)	07 (2,8%)
Outros	06 (2,2%)	04 (1,4%)	07 (3,0%)	02 (0,8%)
Total	272 (100%)	295 (100%)	231 (100%)	246 (100%)

A Tabela 2 apresenta informações mais detalhadas sobre as principais atividades de subsistência de adultos Xavante em 1976/1977 e em 1994. Vários aspectos se destacam. Em primeiro lugar, é evidente que, tanto nos anos 1990 quanto nos 1970, para ambos o sexos, a agricultura foi a principal atividade de subsistência; o tempo gasto no trabalho nas roças foi maior do que em qualquer outra atividade. Em segundo lugar, a importância relativa das atividades de subsistência permaneceu a mesma para cada sexo: para os homens, mais tempo foi dedicado à agricultura, enquanto a pesca vem em segundo e a caça em terceiro; para as mulheres, a ordem foi agricultura, coleta e pesca. Contudo, há algumas diferenças importantes. Os resultados mostram que, em termos relativos, na década de 1990 os adultos Xavante gastavam menos tempo com agricultura e mais com caça/pesca/coleta do que em 1976/1977. Essas diferenças são estatisticamente significativas para os homens ($p = 0{,}02$).

A subsistência Xavante está intimamente relacionada ao padrão de chuvas do Brasil Central, que se divide basicamente em duas estações: a chuvosa, de outubro a abril; e a seca, que dura o resto do ano. Tanto em 1976/1977 quanto em 1994, agricultura e pesca eram as atividades mais importantes na estação de seca. Essa é a estação em que os Xavante preparam novas áreas de plantio. É também quando os córregos estão com baixo nível de água, o que facilita a pesca. A ausência de chuva torna mais fácil o deslocamento no cerrado, o que favorece as atividades de

Tabela 2

Dados de alocação de tempo em atividades de subsistência por adultos Xavante da aldeia Pimentel Barbosa, em 1976/1977 e 1994, de acordo com o sexo.

	Homens		Mulheres		Total	
Atividades	**N**	**(%)**	**N**	**(%)**	**N**	**(%)**
1976/1977						
Caça	07	(14,0)	-	(0,0)	07	(7,5)
Pesca	08	(16,0)	03	(7,0)	11	(12,0)
Coleta	-	(0,0)	07	(16,3)	07	(7,5)
Agricultura	35	(70,0)	33	(76,7)	68	(73,1)
Total	50	(100,0)	43	(100,0)	93	(100,0)
1994						
Caça	09	(25,7)	-	(0,0)	09	(14,8)
Pesca	12	(34,3)	02	(7,7)	14	(22,9)
Coleta	-	(0,0)	07	(26,9)	07	(11,5)
Agricultura	14	(40,0)	17	(65,4)	31	(50,8)
Total	35	(100,0)	26	(100,0)	61	(100,0)

caça. Tanto em 1976/1977 quanto em 1994, na estação chuvosa, o trabalho agrícola predominou. Isso é, os Xavante se envolvem com o cuidado da plantação e, devido às chuvas constantes, a caça e a pesca tendem a ter menos importância.

A Tabela 3 mostra os resultados, por estação, da alocação de tempo em atividades agrícolas *vs*. caça, pesca e coleta[4]. Essa tabela revela que, em 1994, os Xavante gastavam menos da metade do tempo no trabalho agrícola na estação chuvosa, basicamente plantando e capinando, do que em 1976 (11,1% *vs*. 25,1%).

Foram também comparadas as frequências de consumo de itens de alimentos segundo a sua origem (agricultura, caça/pesca/coleta e compra) em 1976/1977 e em 1994. Em ambos os períodos, os dados incluem informações para crianças e adultos. Houve uma queda acentuada (de 79% para 54%) nas frequências de alimentos cultivados na dieta Xavante e um aumento pronunciado (de 15% para 35%) nas frequências de alimentos oriundos da caça/pesca/coleta. Alimentos comprados aumentaram de 2% para 9%. Essas tendências foram observadas tanto nas famílias pequenas quanto nas grandes.

A Tabela 4 fornece informações sobre as mudanças no consumo alimentar de acordo com itens específicos. Nos anos 1990, os Xavante comiam arroz com menos frequência e mandioca doce com mais frequência do que em 1976/1977; amêndoas

Tabela 3

Dados de alocação de tempo em atividades selecionadas de subsistência por adultos Xavante da aldeia Pimentel Barbosa, em 1976/1977 e 1994, contrastando as estações seca e chuvosa, sexos combinados.

	1976/1977		1994	
	Estação Seca	**Estação Chuvosa**	**Estação Seca**	**Estação Chuvosa**
Agricultura	18/368[a] (4,9%)	50/199 (25,1%)	6/252 (2,4%)	25/225 (11,1%)
Caça, pesca e coleta	20/368 (5,4%)	5/199 (2,5%)	19/252 (7,5%)	11/225 (4,9%)
Total de subsistência	93/567 (16,4%)		61/477 (12,8%)	

[a] Número de observações de um certo tipo de subsistência/número total de observações.

Tabela 4

Consumo alimentar dos Xavante da aldeia Pimentel Barbosa, segundo tipos de alimentos, em 1976/1977 e 1994 (grupos etários e sexos combinados).

	1976/1977				1994			
	Estação Seca		**Estação Chuvosa**		**Estação Seca**		**Estação Chuvosa**	
Alimentos	**n**	**(%)**	**n**	**(%)**	**N**	**(%)**	**n**	**(%)**
Cultivados								
Arroz	80	(53,0)	64	(72,7)	86	(21,0)	114	(26,5)
Feijão	03	(2,0)	07	(8,0)	-	(0,0)	-	(0,0)
Manga	-	(0,0)	-	(0,0)	-	(0,0)	60	(13,9)
Abóbora	01	(0,7)	-	(0,0)	12	(2,9)	-	(0,0)
Mandioca doce	31	(20,5)	02	(2,3)	138	(33,7)	41	(9,5)
Caça, pesca e coleta								
Caça/peixe	20	(13,2)	03	(3,4)	14	(3,4)	58	(13,5)
Frutas silvestres	-	(0,0)	-	(0,0)	-	(0,0)	20	(4,7)
Amêndoas	12	(7,9)	01	(1,1)	74	(18,0)	69	(16,0)
Raízes	-	(0,0)	-	(0,0)	56	(13,7)	03	(0,7)
Comprados								
Biscoitos/balas	-	(0,0)	-	(0,0)	01	(0,2)	24	(5,6)
Café/leite em pó	-	(0,0)	05	(5,7)	13	(3,2)	06	(1,4)
Suco em pó	-	(0,0)	-	(0,0)	09	(2,2)	09	(2,1)
Massas	-	(0,0)	-	(0,0)	-	(0,0)	14	(3,3)
Outros	04	(2,6)	06	(6,8)	07	(1,7)	12	(2,8)
Total	151	(100,0)	88	(100,0)	410	(100,0)	430	(100,0)

(de babaçu, indaiá, baru, etc.) e raízes coletadas também foram mais frequentes em sua dieta no período mais recente do que na década de 1970.

Discussão

Os dados apresentados neste trabalho mostram que a tendência à intensificação da agricultura documentada em Pimentel Barbosa na década de 1970 não aconteceu de forma contínua até a década de 1990. Uma explicação possível para essa descontinuidade poderia ser o aumento do tamanho da reserva que ocorreu na década de 1980, quando passou de 105.000 para 328.000 hectares (vide Welch *et al.*, 2013b). Consideramos, contudo, que esse aumento provavelmente não é a única explicação para a "desintensificação" do trabalho na agricultura. Por certo, o aumento da área da Terra Indígena Pimentel Barbosa disponibilizou quantidades maiores de recursos naturais, por ter permitido acesso a regiões com potencial para caça, coleta e pesca. Isso coincidiu com o decréscimo na pressão exercida pelas fazendas vizinhas pelos limites de seu território. Por outro lado, o crescimento da população, que mais do que dobrou de 1977 a 1994, pode ter contribuído para um aumento na pressão sobre os recursos naturais, ainda que tenha ocorrido um aumento no tamanho da reserva. Ainda que essas dimensões devam ser consideradas para explicar o processo de intensificação/desintensificação, parece-nos que é preciso atentar para além da dimensão ecológica mais estrita e considerar as circunstâncias políticas, econômicas e históricas relacionadas à adoção do cultivo do arroz pelos Xavante na década de 1970.

Durante as décadas de 1960 e 1970, o governo brasileiro priorizava o leste do Mato Grosso para o desenvolvimento econômico – construindo estradas, incentivando a colonização e oferecendo incentivos fiscais para empreendimentos agropecuários de grande porte. Nesse período, mais e mais brasileiros se instalaram na região, usando generosos subsídios governamentais para estabelecer projetos de colonização e fazendas de gado e de arroz (Menezes, 1982; Oliveira, 1981).

A FUNAI, como agência indigenista governamental, desempenhou um importante papel nesse processo. Durante essas décadas, o órgão esteve sob a pressão de delegações Xavante que vinham a Brasília com reivindicações fundiárias e demandas por uma assistência mais efetiva. Ao mesmo tempo, a FUNAI estava sendo pressionada pelo governo, do qual era parte, a demonstrar que os Xavante eram capazes de contribuir para o desenvolvimento econômico da região. Foi nesse contexto que surgiu o Plano de Desenvolvimento Integrado para a Nação Xavante (aqui referido como o Projeto de Arroz). Com esse plano, cujo cerne era tornar os Xavante produtores de arroz em larga escala, a FUNAI esperava não apenas

apaziguar aqueles dentro do governo que argumentavam que grandes reservas indígenas eram incompatíveis com o progresso econômico da região, como também dar uma resposta às demandas Xavante (Lopes da Silva, 1992; Menezes, 1982; Welch *et al.*, 2013b). É importante sinalizar que os Xavante não eram expectadores passivos desse processo. A cooperação com o Projeto de Arroz prometia que os líderes Xavante poderiam assegurar vantagens materiais para suas aldeias, muitas das quais recentemente criadas em função do facciosismo político exarcebado pela competição pelos fundos do Projeto.

Em 1979, os Xavante de Pimentel Barbosa colheram cerca de 1500 sacas de arroz (Graham, no prelo). Segundo essa autora, que estava presente nessa aldeia em 1982, os Xavante estavam então ativamente engajados no projeto. Alguns poucos anos depois, no entanto, a FUNAI já estava começando a diminuir o seu apoio à iniciativa, que havia se tornado um fardo econômico e um constrangimento político. Em consequência, em 1986, a área de plantação de arroz na Terra Indígena Pimentel Barbosa estava um terço menor do que em 1981. A FUNAI liberou apenas a metade dos fundos esperados para o combustível dos tratores. Tampouco havia mecânicos para consertar os equipamentos. Em junho de 1988, os Xavante estavam plantando arroz apenas em suas roças para a sua própria subsistência.

A vida curta do Projeto de Arroz se deveu tanto a razões políticas quanto técnicas. Era um projeto concebido "de cima para baixo", com o financiamento e o conhecimento técnico vindos de órgãos governamentais. A manutenção da produção de arroz em larga escala em solos de cerrado requer o uso cuidadoso de maquinário, fertilizantes e outros insumos. À época, os Xavante não receberam treinamento em técnicas de agricultura intensiva e mecanizada, nem em manutenção ou reparo do maquinário agrícola, apesar de alguns jovens terem aprendido a dirigir os tratores. Sozinhos, não havia como manterem uma produção de arroz em larga escala. Além disso, a monocultura de arroz no Leste de Mato Grosso já dava sinais de uma tendência à sua substituição pela soja e pecuária (ver Oliveira, 1981).

É evidente que o Projeto de Arroz ficou longe de cumprir sua meta de tornar os Xavante autossuficientes economicamente. Os planos de educação básica, capacitação técnica, saneamento e serviços de saúde findaram por não terem sido satisfatoriamente implantados. Se os dirigentes da FUNAI chegaram a considerar que o projeto manteria os líderes Xavante em suas aldeias, não foi o que ocorreu. Os líderes Xavante estavam bem cientes de que o orçamento e outras decisões políticas que lhes diziam respeito não eram tomados pelos funcionários locais, mas na sede da FUNAI em Brasília, para onde se dirigiam em números cada vez maiores e com crescentes demandas.

As pesquisas sobre subsistência e consumo alimentar que realizamos durante a década de 1990 sugerem que, com o fim do Projeto de Arroz, os Xavante voltaram-se mais para a caça, pesca e coleta de produtos silvestres. Em parte, o acesso à tecnologia tem um papel nesse processo, já que algumas mudanças ocorridas em Pimentel Barbosa estão altamente relacionadas à disponibilidade de veículos próprios. Graças às camionetes, os homens podiam viajar mais facilmente até o Rio das Mortes, onde a pesca era mais produtiva e retornar à aldeia no mesmo dia trazendo pescados e, não raro, animais que abatiam no caminho. As camionetes também eram usadas para levar os homens às áreas de caça mais distantes na reserva. Assim, os novos meios de mobilidade possibilitaram à comunidade de Pimentel Barbosa permanecer sedentária enquanto seus habitantes exploravam recursos dispersos em uma ampla área.

É importante destacar que a disponibilidade de transporte afetou em menor grau as práticas de subsistência das mulheres. Na época da pesquisa, as mulheres Xavante caminhavam longas distâncias para coletar alimentos silvestres, pois não tinham o mesmo acesso a veículos. Elas podiam ir de caminhão acompanhando os seus maridos quando eles saiam para caçar em locais mais distantes, mas não se observava a saída de um veículo da aldeia somente com mulheres em uma expedição de coleta.

A localização das roças dos Xavante também tem relação com o acesso ao transporte. Sem veículos, os Xavante gastariam muito mais tempo para alcançar as suas roças, uma vez que as terras disponíveis para plantio próximas à aldeia estavam cada vez mais reduzidas. Em 1994, os homens de Rio das Mortes estavam limpando uma área de roça coletiva a cerca de 5 km da aldeia. Os homens geralmente se deslocavam até lá individualmente em bicicletas, ou em grupos, no caminhão. No entanto, muitas das roças familiares não permitiam acesso de caminhão. Nesses casos, as mulheres percorriam longas distâncias a pé para trazerem alimentos para casa.

Para entender as mudanças na subsistência e alimentação dos Xavante, é essencial levar em conta os novos recursos econômicos que ficaram disponíveis e os laços políticos que eles desenvolveram nos primeiros anos da década de 1990. Por exemplo, os Xavante passaram a receber renda do aluguel de algumas áreas de pastagem da reserva arrendadas a um fazendeiro. Eram áreas que foram reincorporadas à reserva nos anos 1980, que os ocupantes anteriores haviam limpado e preparado para pastagem. Os próprios Xavante tinham então um pequeno rebanho de gado que eles criavam em uma das antigas fazendas, e que era manejado por um vaqueiro não indígena pago pelos Xavante. Embora os Xavante recebessem com frequência gado como pagamento pelo aluguel das terras arrendadas, o tamanho do rebanho tendia a não aumentar, pois, quando a caça era pouca ou quando

precisavam de dinheiro, o conselho dos homens frequentemente decidia abater ou vender algumas cabeças.

Rendas de salários e de recebimento da previdência social passaram a ser ainda mais importantes do que aquelas derivadas do aluguel das pastagens. Essas eram fontes que eles não tinham na década de 1970, em parte derivadas de empregos que, anteriormente, eram ocupados por não indígenas (por exemplo, auxiliar de saúde indígena, chefe de posto indígena, tratorista e motorista de caminhão). Além disso, no início dos anos 1990, um número crescente de idosos passou a receber aposentadoria paga pelo governo federal. Muito do dinheiro que começou a circular na aldeia por esses meios foi destinado à compra de alimentos industrializados.

Essas transformações na vida dos Xavante tiveram relação com processos mais amplos que iam muito além do nível local. Talvez o estímulo mais significativo para a mudança tenha sido o aparecimento de uma geração mais jovem de lideranças que desenvolveu novas conexões políticas com indivíduos e instituições nos níveis nacional e internacional. A vida diária dos Xavante na reserva foi influenciada por essas conexões.

No início dos anos 1990, um grupo de rapazes que estudou em São Paulo e Goiânia voltou à aldeia trazendo novas ideias. Os líderes Xavante mais velhos constantemente pressionavam a FUNAI para obter vantagens para as suas comunidades, mas a perspectiva desses homens mais jovens foi buscar certa independência em relação à FUNAI, estabelecendo conexões com pessoas externas aos órgãos de governo, que incluíam ONGs nacionais e internacionais, antropólogos e jornalistas. Esses rapazes não eram apenas alfabetizados e fluentes em português, mas também muito viajados. Eles também estavam bem familiarizados com a ideologia ambientalista das instituições das quais passaram a receber apoio. Por exemplo, em função de um plano de "desenvolvimento sustentável" financiado pela Inter-American Foundation e o World Wildlife Fund para a coleta, processamento e comércio de frutas e produtos do cerrado, foi constituída a Associação Xavante de Pimentel Barbosa, com um escritório na cidade vizinha de Nova Xavantina.

Ao lidar com ONGs, os líderes de Pimentel Barbosa promoveram uma imagem da sociedade Xavante alinhada com a perspectiva ambientalista. Da mesma forma que outros povos indígenas da Amazônia, adotaram a linguagem ambientalista "para se comunicar e legitimar demandas dos nativos à terra e recursos em termos que os de fora possam entender" (Conklin e Graham, 1995:699; ver também Fisher, 1994; Jackson, 1994). Nos anos 1970, Pimentel Barbosa era conhecida como uma das mais tradicionais reservas Xavante, com uma rica vida cerimonial que não havia sido afetada, como a de outros, pela atividade missionária. As jovens lideranças Xavante estavam comprometidas não apenas com a valorização de sua cultura, mas

também queriam divulgá-la tanto no Brasil quanto no exterior. Exemplos incluíram o lançamento de DVD, CD e videoclipe com conteúdos culturais Xavante (vide Coimbra Jr. *et al.*, 2002:91-92).

Essas conexões para além do nível local também tiveram seu impacto na política interna dos Xavante. No caso de um conflito sério, o resultado provável é uma troca de liderança, com a facção insatisfeita partindo para formar ou se juntar a outra aldeia. Por exemplo, em 1990, uma equipe veio filmar sequências para o programa de televisão *Millennium* (Maybury-Lewis, 1992). O pagamento pela colaboração dos Xavante foi feito em gado e dinheiro. Em 1991, muito em função de uma disputa política pela distribuição desse pagamento, quase a metade da população de Pimentel Barbosa partiu para fundar outra aldeia.

Vê-se, portanto, que a trajetória dos Xavante de Pimentel Barbosa ao longo das décadas de 1970 a 1990 não esteve de acordo com as previsões do modelo sugerido por Gross *et al.* (1979), uma vez que não ocorreu uma tendência contínua de intensificação da produção. Gross *et al.* (1979) já haviam notado que os Xavante não se encaixavam no modelo como se esperava. Embora seu valor de S tenha ficado na ordem de classificação esperada (acima dos Kayapó-Mekrãgnoti e abaixo dos Bororo e Canela), resultou mais alto do que o esperado. De acordo com esses autores, o motivo "pode estar na alta dependência dos Xavante do cultivo do arroz comparado a outros grupos. O arroz é um cultivo que requer trabalho mais intensivo do que os outros alimentos de primeira necessidade discutidos aqui e a produção por unidade de área é mais baixa" (Gross *et al.*, 1979:1048). Comparada às reservas Bororo e Canela, a densidade populacional em Pimentel Barbosa era baixa, tinham disponíveis trechos de solo relativamente fértil, e a caça e coleta eram produtivas. Ou seja, os Xavante não pareciam estar sob pressão ambiental semelhante para intensificar suas atividades de mercado.

Baseando-se nos resultados aqui apresentados, nossa interpretação é que a intensificação da agricultura Xavante no final dos anos 1970 e início dos 80 deveu menos à degradação ambiental do que à influência de forças externas políticas e econômicas, tal como exemplificado pelo Projeto de Arroz. Portanto, a afirmação de que "a extensão do envolvimento no mercado está intimamente relacionada à dificuldade de ganhar a vida pelos meios tradicionais" (Gross *et al.*, 1979:1048) não se encaixava bem à situação de Pimentel Barbosa da maneira como previsto.

Apesar de não venderem mais arroz ou trabalhar nas fazendas vizinhas, os Xavante de Pimentel Barbosa dos anos 1990 estavam altamente envolvidos na economia de mercado, mas por meios não previstos pelo modelo de Gross *et al.* (1979). Atividades relacionadas ao mercado eram mais diversificadas na década de 1990 do que nos anos 1970, já que incluíram salários da FUNAI, rendimentos

da previdência social e atividades empresariais, como o aluguel de pastagens e o *marketing* de sua imagem cultural por meio da participação em seriados de TV, da venda de cartões postais e de gravações de canto Xavante.

Pode-se afirmar que a situação dos Xavante é um exemplo de caso em que a participação na economia de mercado pode acontecer de maneira que não envolve apenas a exploração de recursos naturais. Seguindo as tendências econômicas mundiais, os Xavante passaram a receber rendimentos diretos e indiretos por meio do *marketing* de "informação"; neste caso, na forma de imagens da sua cultura. Esses "produtos" são mais atraentes para os não índios distantes das terras Xavante (em grandes cidades brasileiras como Rio de Janeiro e São Paulo, bem como no exterior) do que para os vizinhos dos Xavante, ou seja, aqueles que vivem em fazendas ou nas cidades próximas a Nova Xavantina e Barra do Garças. Quanto aos salários e rendimentos da previdência social, permitem que os Xavante participem do mercado regional mais como consumidores do que como fornecedores de produtos.

Essas formas de envolvimento no mercado têm a vantagem de contribuir menos com a degradação ambiental do que a intensificação da agricultura. Pimentel Barbosa era a maior das seis reservas Xavante na época da pesquisa, e a que tinha a menor população. Os recursos naturais aparentemente ainda são bem abundantes, de forma que os Xavante conseguiram redefinir sua rotina de subsistência, colocando mais ênfase na caça, pesca e coleta do que na agricultura.

Resta saber se a estratégia de *marketing* de imagens culturais pode ser tão bem sucedida para os Xavante no futuro como foi em anos recentes. Conklin e Graham levantam o importante argumento de que o interesse dos consumidores por imagens culturais pode ter vida curta, uma vez que "se baseia em representações simbólicas que definem a indianidade autêntica em formas que contradizem as realidades das vidas de muitos povos nativos e [...] é criado e mantido principalmente através da circulação de imagens na mídia e contatos com um pequeno grupo de mediadores da cultura indígena" (Conklin e Graham, 1995:703).

Conclusões

Como enfatizado em uma importante revisão geral sobre as pesquisas etnológicas na Amazônia, há uma tendência em estudos da ecologia humana "de se afastar da ideia de sociedades como isoladas em um *tête-à-tête* com a natureza em direção a uma concepção essencialmente histórica da ecologia humana, que está começando a produzir frutos na Amazônia" (Viveiros de Castro, 1996:184-185). De fato, nessa região, estudos com uma perspectiva histórica estão se tornando mais comuns atualmente, mas é importante reconhecer que vários autores há muito

enfatizam sua importância e valor heurístico (ver, por exemplo, Carneiro, 1995). Quanto a pesquisas mais recentes, a interação entre ecologia humana e história tem sido muito produtiva em estudos com foco nas estratégias de manejo ambiental e subsistência por parte de sociedades indígenas influenciadas por, mas ainda assim não envolvidos com, a economia de mercado (ver Balée, 1995; 2013).

Outro aspecto da ecologia humana na Amazônia que deve ser explorado é a análise das estratégias usadas pelos povos indígenas na interação com instituições, tanto nacionais quanto internacionais, bem como com o mercado (Conklin e Graham, 1995). Isso é o que tentamos neste trabalho, explorando as inter-relações entre ecologia humana e a história recente de uma sociedade que, em poucas décadas, se tornou altamente envolvida com sistemas econômicos e políticos para além de suas reservas (ver também Baksh, 1995; Coimbra Jr. *et al.*, 2002; Godoy, 2001; Picchi, 1995).

Neste trabalho enfatizamos a dimensão diacrônica dos processos da ecologia humana. Abordagens diacrônicas da ecologia humana na Amazônia são de suma importância porque, como vimos, mesmo ao longo de curtos períodos de tempo, as populações indígenas podem experimentar grandes mudanças que afetam a sua ecologia e organização social. Os dados coletados no decorrer do tempo são essenciais para a detecção de tendências em longo prazo. Nossos dados deixam claro que a trajetória dos Xavante fugiu de várias formas às predições do modelo construído por Gross *et al.* (1979). Seriam necessárias novas pesquisas incluindo um número maior de estudos de caso – de preferência com os outros três grupos estudados por Gross e colaboradores nos anos 1970 – para uma avaliação mais fina dos pontos fortes e fracos do modelo. A tendência atual de particularismo histórico na ecologia humana na Amazônia não deve levar ao abandono da construção de modelos. Ao invés disso, o desafio seria construir modelos bem equilibrados em termos de especificidade e universalismo.

Notas

1 Na época de nossa pesquisa de campo, essa aldeia era também conhecida como "aldeia Rio das Mortes" e a mesma é assim referida no artigo original. Na presente versão, optamos por "aldeia Pimentel Barbosa", como é conhecida na atualidade (2014).

2 Sobre a caçada de fogo entre os Xavante, ver Welch *et al.* (2013a) e Welch (2014).

3 Ver Welch *et al.* (2013b) sobre a história dos aldeamentos Xavante que surgiram a partir de Wedezé.

4 Os dados são apresentados para sexos combinados devido à pequena amostra.

Referências

BAKSH, Michael. Changes in Machiguenga quality of life. In: Leslie E. Sponsel (Org.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press, 1995. p. 187-205.

BALÉE, William. Historical ecology of Amazonia. In: Leslie E. Sponsel (Org.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press, 1995. p. 97-110.

_____. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: University Alabama Press, 2013.

CARNEIRO, Robert L. The history of ecological interpretation of Amazonia: Does Roosevelt have it right? In: Leslie E. Sponsel (Org.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press, 1995. p. 45-70.

COIMBRA JR., Carlos E. A.; FLOWERS, Nancy M.; SALZANO, Francisco M.; SANTOS, Ricardo Ventura. *The Xavánte in Transition: Health, Ecology, and Bioanthropology in Central Brazil*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, v. 97, n. 4, p. 695-710, 1995.

FERGUSON, R. B.; WHITEHEAD, Neil. The violent edge of empire. In: R. B. Ferguson e Neil Whitehead (Orgs.). *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1992. p. 1-30.

FISHER, William H. Megadevelopment, environmentalism, and resistance: The institutional context of Kayapó politics in Central Brazil. *Human Organization*, v. 53, p. 220-232, 1994.

FLOWERS, Nancy M. *Forager-farmers: The Xavante Indians of Central Brazil*. New York, 1983. Tese de Doutorado. Antropologia, City University of New York.

_____. Subsistence strategy, social organization, and warfare in Central Brazil in the context of European penetration. In: Anna Curtenius Roosevelt (Org.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. Tucson: University of Arizona Press, 1994. p. 249-269.

FLOWERS, Nancy M.; GROSS, Daniel R.; RITTER, Madeline L.; WERNER, Dennis. Variation in swidden practices in four Central Brazilian Indian societies. *Human Ecology*, v. 10, n. 2, p. 203-217, 1982.

GODOY, Richard. *Indians, Markets, and Rainforests: Theory, Methods, Analysis*. New York: Columbia University Press, 2001.

GRAHAM, Laura R. *Performance de Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante*. Traduzido do inglês por Fernando de Luiz Brito Vianna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, no prelo.

GROSS, Daniel R.; EITEN, George; FLOWERS, Nancy M.; LEOI, Francisca M.; RITTER, Madeline L.; WERNER, Dennis. Ecology and acculturation among native peoples of Central Brazil. *Science*, v. 206, p. 1043-1050, 1979.

GUGELMIN, Sílvia A. *Nutrição e alocação de tempo dos Xavante de Pimentel Barbosa, Mato Grosso*. Rio de Janeiro, 1995. Dissertação de Mestrado. Saúde Pública, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz.

JACKSON, Jean E. Becoming Indians: The politics of Tukanoan ethnicity. In: Anna Curtenius Roosevelt (Org.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. Tucson: University of Arizona Press, 1994. p. 383-406.

JOHNSON, Allen. Time allocation in a Machiguenga community. *Ethnology*, v. 14, p. 301-310, 1975.

LOPES DA SILVA, Aracy. Dois séculos e meio de história Xavante. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia de Letras, 1992. p. 357-378.

MAYBURY-LEWIS, David. *A Sociedade Xavante*. Traduzido do inglês por Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1967].

_____. *Millenium: Tribal Wisdom and the Modern World*. New York: Viking, 1992.

MENEZES, Cláudia. Os Xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense. *Revista de Antropologia*, v. 25, p. 63-87, 1982.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso. *Colonização e diferenciação: Os colonos de Canarana*. Rio de Janeiro, 1981. Dissertação de Mestrado. Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PICCHI, Debora. Village division in Lowland South America. *Human Ecology*, v. 23, p. 477-498, 1995.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A. On the (un)natural history of the Tupí-Mondé Indians: Bioanthropology and change in the Brazilian Amazonia. In: Alan H. Goodman e Thomas L. Leatherman (Orgs.). *Building a New Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives on Biological Anthropology*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1998. p. 269-294.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology*, v. 25, p. 179-200, 1996.

WELCH, James R. Xavante ritual hunting: Anthropogenic fire, reciprocity, and collective landscape management in the Brazilian cerrado. *Human Ecology*, v. 42, n. 1, p. 47-59, 2014.

WELCH, James R.; BRONDÍZIO, Eduardo S.; HETRICK, Scott S.; COIMBRA JR., Carlos E. A. Indigenous burning as conservation practice: Neotropical savanna recovery amid agribusiness deforestation in Central Brazil. *PLOS ONE*, v. 8, n. 12, p. e81226, 2013a.

WELCH, James R.; SANTOS, Ricardo Ventura; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E. A. *Na Primeira Margem do Rio: Território e Ecologia do Povo Xavante de Wedezé*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/ FUNAI, 2013b.

WERNER, Dennis; FLOWERS, Nancy M.; RITTER, Madeline L.; GROSS, Daniel R. Subsistence productivity and hunting effort in native South America. *Human Ecology*, v. 7, n. 4, p. 303-315, 1979.

Publicação original: Santos, Ricardo Ventura; Flowers, Nancy M.; Coimbra Jr., Carlos E. A.; Gugelmin, Sílvia A. Tapirs, tractors, and tapes: Economy and ecology of the Xavánte Indians of Central Brazil. *Human Ecology*, v. 25, n. 4, p. 545-566, 1997. Permissão para traduzir e publicar esta adaptação cedida por cortesia dos autores e de Springer Science and Business Media.

Tradução, adaptação e revisão técnica: Carlos E. A. Coimbra Jr. e Ricardo Ventura Santos.

Práticas Sociais e Ontologia na Nominação e no Mito dos Akwẽ-Xavante

Aracy Lopes da Silva

Ao comentar sobre a relevância do estudo das ideologias e práticas de nominação entre as sociedades falantes de línguas Jê do Brasil Central, Maybury-Lewis (1984:2) afirmou, "Descobri ao longo de nossas investigações acerca das fascinantes e complexas sociedades do Brasil Central que a compreensão dos nomes e da nominação nos forneceram a mais valiosa chave para a elucidação de seus sistemas sociais".

De fato, a complexidade desses sistemas sociais advém de sua capacidade de produzir múltiplos e simultâneos pares de metades de acordo com critérios variados relacionados aos domínios de parentesco, residência, lealdades políticas, ritual, idade e sexo. Sua complexidade também surge de sua capacidade de se reproduzir, às vezes se recriar, ao longo do tempo, de acordo com um princípio estrutural básico, o dualismo. As sociedades Jê têm conseguido enfrentar desafios desagregadores por meio de soluções empíricas criativas para fazer frente a novas situações históricas. Os desafios impostos às sociedades Jê, especialmente ao longo dos últimos 200 anos, têm sido relacionados a mudanças demográficas, diferentes tipos e graus de intensidade de seu contato com a sociedade nacional brasileira, participação na economia regional, modificações de seus padrões tradicionais de adaptação que se fizessem necessárias e atividades econômicas nas reservas (para povos não-Xavante falantes de língua Jê, vide Carneiro da Cunha, 1978; DaMatta, 1976; Lea, 1986; Maybury-Lewis, 1979; Seeger, 1974; Vidal, 1977).

A diversidade de soluções empíricas encontradas entre as sociedades Jê e o princípio dualista básico que compartilham, explicam muito de sua fascinação pelos antropólogos e as valiosas oportunidades que oferecem para análise comparativa. A nominação é um desses casos. Ao lidar simultaneamente com identificação pessoal e relações de grupo, a nominação nas sociedades Jê apresenta arranjos originais que nos fornecem uma compreensão acerca de cada uma destas sociedades e de seu padrão global.

Entre os Jê setentrionais – habitantes dos estados do Pará, Maranhão e Goiás – as práticas de nominação dos Timbira constituem claramente o que Lévi-Strauss (1970 [1962]:229) chamou de "um sistema de posições", no sentido de que nomes são rótulos das posições sociais a que os indivíduos têm direito como consequência

da nominação. Os nomes pessoais são concedidos como classes, são organizados em metades e implicam a participação de seus titulares em rituais específicos e em outras atividades sociais. Os nomes constituem, portanto, grupos sociais dentro das sociedades Timbira.

Em relação a esse tipo de sistema de nominação, Lave (1967:141) diz: "Gostaríamos de ser capazes de distinguir entre sistemas sociais como o dos Krikati (Timbira), onde os nomes pessoais atribuem a cada indivíduo seu lugar em todos os tipos de grupos sociais; e um sistema como o nosso, no qual os nomes pessoais servem como identificadores informais entre um pequeno grupo de parentes e amigos mas que, exceto por possíveis indicações de idade e origem étnica, expressam pouco sobre a pessoa e praticamente nada sobre o sistema social".

O sistema de nominação dos Akwẽ-Xavante poderia ser corretamente colocado na metade do caminho entres esses dois extremos. Ele apresenta diferenças importantes quando comparado a outras práticas de nominação das sociedades Jê. A consideração dessas diferenças permite a compreensão da sociedade Xavante em seus próprios termos. Em primeiro lugar, a sociedade Xavante faz uma nítida distinção entre práticas de nominação masculinas e femininas; em segundo lugar, os nomes são transmitidos de tal forma que constituem meios para o estabelecimento de relacionamentos pessoa a pessoa. Isso é especialmente significativo em uma sociedade tão profundamente marcada pelo faccionalismo e clivagens políticas como a dos Xavante (Maybury-Lewis, 1984 [1967]; a sociedade e a história dos Xavante estão bem registradas nos trabalhos de Aytai, 1985; Flowers, 1983; Giaccaria e Heide, 1984 [1972]; Graham, 1983; 1986; Lombardi, 1985; Lopes da Silva, 1983; 1986; Lopes, 1988; Maybury-Lewis, 1979; 1984; 1984 [1967]; 1990 [1965]; Menezes, 1985; Müller, 1976; Ravagnani, 1991).

Por meio da interação de noções de identidade e alteridade, os nomes pessoais dos Xavante funcionam nos níveis individual e de pequenos grupos como meios simbólicos e sociais para a reconstrução da sociedade em termos ideais e reais. A reconstrução se refere ao fato de que essas sociedades são divididas muitas vezes pela coexistência de múltiplos sistemas de metades. Elas experimentam, ao mesmo tempo, tendências de fragmentação e reunificação, tanto no nível de relações sociais como conceitualmente. Enquanto as principais divisões que definem os grupos sociais dentro da sociedade Xavante são expressões do princípio dualista básico compartilhado por todas as sociedades de línguas Jê, na dos Xavante o mesmo princípio está presente em um nível micro e possui importantes consequências, tanto ideológica quanto sociologicamente.

Tentarei esclarecer os conceitos Xavante quanto à nominação, pessoa e existência usando a análise da organização social e dos mitos, ou do que os Xavante chamam

de estórias dos tempos antigos (*duréi hã watsu'u*), estórias dos primórdios (*'ropoto narata watsu'u*) e estórias de nossos ancestrais (*wahirta nori watsu'u*).

Os Xavante lidam com o conceito de *self* valendo-se da diferenciação das práticas de nominação e do destino dos indivíduos na sociedade baseada em distinções de gênero. A concepção Xavante de seres humanos é expressa em ou conta com o suporte de princípios ontológicos centrais no que concerne aos nomes e nominação que se fazem visíveis por meio do mito.

O objetivo final aqui é o estudo das noções Xavante sobre continuidade e processo que levam à conclusão de que as teorias Xavante sobre a vida e a sociedade dependem de uma articulação de organizações dualistas e processuais. As sociedades Jê têm sido estudadas basicamente a partir de uma perspectiva estruturalista, devido tanto às teorias antropológicas dominantes nos anos 60 e 70 quanto à forma pelas quais tais sociedades dualistas são articuladas. Ao contrário de outras sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, tais como os grupos falantes de línguas Tupi no Brasil, nos quais uma compreensão acerca dos princípios cosmológicos e das ideias é essencial para a compreensão da sociedade como um todo (Viveiros de Castro, 1986), a estrutura social era considerada o nível privilegiado para a compreensão das sociedades Jê. Entretanto, os dados examinados aqui indicam a importância do conceito de processo na vida e no pensamento Xavante, e assim oferecem uma nova perspectiva com base na qual pode-se abordar materiais Jê.

Práticas de Nominação Pessoal Baseadas em Gênero na Sociedade Xavante

Nominação Feminina

A sociedade Xavante apresenta uma nítida distinção entre práticas de nominação masculinas e femininas. Mulheres têm um "nome de menina", geralmente conhecido e usado somente por membros da família, e um "nome de mulher" como sinal público de sua maturidade. Esse último é recebido em uma cerimônia pública e nunca é abandonado ou substituído. Nomes de meninas são relacionados a peculiaridades ou acontecimentos pessoais, e são criados no ambiente doméstico por meio de um ato consciente e intencional, ou por terem sido ouvidos em sonho por um dos parentes próximos que habita a mesma casa. Os nomes de meninas são, então, marcadores individuais. Não há nenhuma cerimônia formal de concessão, e algumas meninas podem mesmo ficar sem nome até se tornarem adultas. Os nomes de meninas são, na verdade, designados como *ipredu 'õré ni tsi* (nomes de antes do crescimento). Esses não são considerados como nomes "verdadeiros"

(*uptabi*), mas chamados 'nomes de nada' (*danitsi taré*), em oposição aos nomes de homens e de mulheres.

Os nomes de mulheres são concedidos em uma cerimônia pública por grupos de homens organizados de acordo com um princípio de idade. Os nomes são compostos por uma raiz (entre cinco, todas relacionadas com animais, aves ou plantas) mais um sufixo identificador. Ao contrário da nominação masculina, o parentesco tem pouca ou nenhuma importância na concessão de nomes às mulheres. Enquanto os nomes das meninas são mais descritivos e individualizados, os nomes das mulheres são mais classificatórios no sentido de que estão associados à maturidade social (atingida e expressa, no caso de mulheres Xavante, pelo casamento) e à aquisição de uma *persona* completa.

Visto da perspectiva da concessão de nome, o ciclo de vida da mulher Xavante tem dois momentos constitutivos que são equivalentes a graus ou posições distintas em relação a uma ideia de maturidade. Os Xavante distinguem os estágios fundamentais no ciclo de vida de uma mulher por meio dos nomes pessoais subsequentes e contrastantes que ela recebe ao longo de sua vida. Para compreender bem essa questão, é importante examinar o ciclo de vida feminino.

Uma menina Xavante é considerada como mulher no nascimento de seu primeiro filho. O casamento ocorre, tradicionalmente, antes de sua primeira menstruação. As categorias de idade feminina incluem *ba'ono* (de dois a dez anos de idade); *adza'rudu* (de dez a doze, uma menina cujo irmão da mãe ainda não recebeu, por meio de um ritual, a carne de caça dada por seu futuro marido); *adabá/tsoimbá* (meninas casadas cujos maridos trouxeram carne para o ritual *adabatsa*. Depois disso, elas assumem uma residência uxorilocal). O ritual de trazer a carne corresponde ao estabelecimento de laços matrimoniais e acontece quando os seios da menina cresceram um pouco. As jovens mulheres recém-casadas são chamadas de *adabá* por todos na aldeia, exceto pelos membros de seu núcleo familiar original, que as chamam de *tsoimbá*. Cada jovem mulher é assim classificada até o nascimento de seu primeiro bebê, quando ela se torna uma *pi'õ* (literalmente, "mulher", e pode ser qualificada como *ihi* ou *ihir*ê, que significa velha, quando apropriado).

Os Xavante não dão ênfase à primeira menstruação de uma menina como sinal de maturidade, mas como muitos outros povos do Brasil Central, consideram a defloração como sendo a causa da menstruação. Os Xavante ressaltam como sinal do processo de maturidade os estágios iniciais de transformação do corpo, especialmente o desenvolvimento dos seios.

Embora as meninas se tornem *adza'rudu*, *adabá* e *pi'õ*, os meninos Xavante da mesma idade são contínua e exclusivamente considerados como adolescentes e moram na casa dos solteiros. Os ritos de iniciação dos meninos acontecem quando

as meninas de sua idade já se tornaram mães. Assim, os ciclos de vida masculinos e femininos, bem como categorias e transições sociais, diferem quanto ao seu ritmo (Lopes da Silva, 1986; para uma visão contrastante, vide Maybury-Lewis, 1984 [1967]).

O raciocínio dos povos Jê estabelece um nítido contraste social e conceitual entre *personae* masculino e feminino. Os homens Xavante são tratados coletivamente como classes de idade ou facções políticas (Maybury-Lewis, 1984 [1967]), enquanto é dada ênfase às mulheres individualmente: são as transformações físicas de seu *self* e seu momento na vida que contam. Os nomes femininos são, então, um dos elementos usados para expressar um novo *status*, o de mulheres completamente adultas[1].

Nominação Masculina

Os homens frequentemente têm de quatro a seis nomes, adquiridos sucessivamente ao longo de suas vidas. Cada nome é concedido individualmente em uma cerimônia privada. Um homem maduro decidirá por si só quando adotar um novo nome como sinal de ter alcançado uma nova fase em sua vida. Do ponto de vista etimológico, os nomes masculinos são também tirados de atividades relacionadas à natureza ou a seus elementos, assim como é tipicamente o caso dos nomes de mulheres. Mas as práticas Xavante de concessão de nomes para os homens ressaltam sua associação com grupos de descendência patrilinear: os nomes masculinos são herdados e transmitidos por meio de laços preexistentes de parentesco, que são ativados para nominações e outros propósitos cerimoniais. Portanto, um bebê menino herdará o nome de um ancestral paterno ou ganhará um nome novo, recebido durante um sonho, provavelmente por seu pai, tio paterno ou avô. Esse será seu nome de menino (*watebremi ni tsi*). Conforme ele cresce e segue para a casa dos solteiros para se tornar um membro de uma classe de idade e se preparar para ser iniciado, ele provavelmente terá seu nome substituído pelos mesmos parentes tomando-se por base as mesmas fontes. Durante essa fase, a ênfase está em ser membro da classe de idade dos iniciados e, como diria Turner (1969), os marcadores individuais são desconsiderados ou desfocados em situações liminares, de forma que os nomes pessoais tendem a não ser usados nessas fases. Os meninos são preferencialmente chamados e designados como *hö'wa* (aqueles da casa dos solteiros).

Entretanto, logo após a iniciação, esse padrão é invertido. Um tio materno do menino, com quem teria sido estabelecido um laço ritual alguns anos antes – mediante ornamentos e pinturas no corpo por parte do tio em troca de bolos de milho cerimoniais oferecidos pelo menino – concede a ele um novo nome. Diferentemente dos nomes dados antes, aqui é o nome do próprio tio materno que é concedido ao

menino. De acordo com os conceitos Xavante, não pode haver homônimos entre homens adultos (por razões que serão esclarecidas a seguir), de forma que o irmão da mãe é privado de seu nome atual e deve obter um novo para si.

Esse sistema enfatiza a continuidade (e não somente a identificação) entre as gerações envolvidas. O foco não está em gerações ou em classes de idade como grupos de pessoas, mas sim nas relações pessoais, ou seja, em laços de pessoa a pessoa firmados pela denominação e doação de nomes. Outras sociedades e ideologias Jê ressaltam a identidade entre aqueles que escolhem e os que recebem os nomes, e expressam isto pela prática do compartilhamento sincrônico dos mesmos (Carneiro da Cunha, 1978). O compartilhamento de nomes entre os Xavante é sempre diacrônico: o jovem usa um nome que antes identificava seu tio (para uma comparação com os Kayapó, vide Lea, 1986). De certa forma, o jovem se torna o que seu tio foi antes. Mas isso se dá de uma maneira muito especial já que essa identificação não pode ser completa, uma vez que os Xavante vivem em uma sociedade dualista, de descendência patrilinear, com metades exogâmicas[2,3] e uma vida política intensamente faccionalista, construída com base em laços de parentesco (Maybury-Lewis, 1984 [1967]).

Conceitos de identidade e continuidade são primeiramente transmitidos para um Xavante em sua própria casa, onde a criança se identifica com a "comunidade de substância" à qual ela ou ele pertence. Ao mesmo tempo, a criança aprende a reconhecer os membros de um grupo de descendência patrilinear comum como iguais a ela. Aqui encontramos os dois elementos já indicados por J. Overing Kaplan (1977): o grupo familiar é definido espacialmente, enquanto as "linhagens" criam um laço temporal transmitido por gerações.

Uma vez iniciado, o jovem rapaz viverá uma vida cerimonialmente ativa. Tradicionalmente, ele também se tornaria o guerreiro por excelência. Ele se casará e assumirá uma residência uxorilocal. Mas seus laços com sua casa natal ainda serão fortes, e então chegará a sua vez de decorar os corpos dos filhos de sua irmã em troca dos bolos de milho que eles irão trazer.

Os nomes que um homem adulto recebe durante a sua vida são tirados de gerações mais velhas pertencentes ao seu próprio grupo de descendência patrilinear. Quando ele se torna um homem maduro (*ipredu*), mais envolvido com assuntos de política e de facções, menos ativo cerimonialmente e concebendo seus próprios filhos, não haverá mais cerimônias para obter um novo nome. Ele saberá quando chegar a hora de parar de ser um nome para ser outro. Tradicionalmente, o ato de matar um inimigo ou uma onça era usado como uma ocasião propícia para um novo nome (Giaccaria e Heide, 1984 [1972]). Emoções muito fortes, raiva, uma morte, algo considerado como muito perturbador, experiências de "esquentar o sangue"

que levassem alguém a sair e se mostrar, todos estes causam uma mudança interior. A aquisição de um novo nome é a maneira adequada de expressar e conquistar esse novo elemento na constituição daquele ser.

Um homem muito idoso, assim como um bebê recém-nascido de qualquer sexo, não tem nome algum. Mas o velho ainda possui seus outros nomes (*tsi tsi amõ*), aqueles que ele usou durante toda a sua vida. Ele os terá dado a jovens ou os guardará na memória para poder escolher entre eles qual dará a um futuro neto, quando a criança tiver a idade certa e for forte o bastante para carregar um nome e suportar seu peso.

Gênero e Nominação na Constituição das Noções de Existência dos Xavante

De acordo com Maybury-Lewis (1984; 1984 [1967]), os Xavante concebem sua sociedade por meio de uma ideologia masculina. Na sociedade Xavante, os homens são vistos como guardiães da cultura e tradição e são responsáveis pela continuidade da sociedade. Novos nomes masculinos são aprendidos quando homens maduros sonham com seus ancestrais. Eles aprendem dos ancestrais nomes que foram esquecidos pelos Xavante vivos. Nomes masculinos não devem ser perdidos, mas sim mantidos e transmitidos através de gerações.

O primeiro nome de um menino reconhece esse contato com o sobrenatural, por intermédio dos espíritos de seus antepassados, cujos nomes adquirem vida nova ao serem transmitidos. Os sonhos ensinam nomes novos e desconhecidos, e também constituem um canal para a expressão da criatividade Xavante. Visões e vozes ouvidas durante o sonho resultam em manifestações concretas na forma de canções e lamentos rituais.

Se é por meio de homens coletivamente (em classes de idade, grupos de descendência patrilinear, facções políticas) que a sociedade é mantida culturalmente, é por intermédio das mulheres individualmente que ela é renovada, utilizando-se cada corpo e cada parto realizado. Em contraste com a praça central de uma aldeia Xavante, considerada como espaço masculino e público, a casa Xavante é de domínio feminino. Em uma sociedade organizada em torno de uxorilocalidade e metades exogâmicas patrilineares, é na casa, habitada por um núcleo de mulheres interligadas por gerações, que as mulheres têm autoridade. Essa provém principalmente de seu controle sobre a produção, transformação e distribuição da comida no nível doméstico. A casa é "o *locus* da reprodução por excelência. Amparada por outras mulheres queridas e experientes, [na casa] uma mulher tem, de cócoras, o seu filho. E é no chão dessa mesma casa... que ela enterra a placenta e o sangue,

selando, assim, seu compromisso, com esse espaço que é seu, e com a vida" (Lopes da Silva, 1983:55).

Não obstante, cerimônias Xavante de doação de nomes enfatizam a conexão do homem com a esfera doméstica. É quando ele recebe seus nomes de algum homem do grupo de descendência de seu pai a fim de reafirmar os laços consanguíneos, ou quando ele os recebe de um tio materno e tem reconhecidos seus laços com os parentes de sua mãe como um elemento essencial de seu ser. Laços de parentesco anteriores constituem o canal para a transmissão de nomes, seja enfatizando a filiação a grupos patrilineares ou o relacionamento com os parentes ou familiares maternos. Diferentemente de outras cerimônias masculinas, os nomes dos homens são concedidos em um ato privado, sem manifestações públicas ou audiência.

Em contraste, a nominação feminina acontece em um espaço masculino: na praça central da aldeia ou em uma clareira no mato próximo à aldeia, usada tipicamente por homens durante o ritual *wai'a*. Os nomes femininos são transmitidos durante ritos coletivos, com as mulheres agrupadas por classes de idade, uma instituição que é tipicamente ativa e importante na vida masculina. Rituais de nominação femininos enfatizam os relacionamentos de uma mulher com os homens e outros que não são parentes ou membros de seu domicílio. Se na vida social cotidiana dos Xavante e em termos estruturais sociais as mulheres são associadas ao território doméstico e os homens ao território da sociedade, as cerimônias de nominação invertem esta ordem. Essa inversão é certamente uma expressão do princípio básico dualista mencionado antes, mas também deriva de conceitos Xavante sobre existência.

Elementos comuns aos nomes Xavante masculinos e femininos incluem que eles sejam transmitidos de um homem para outro, ou de um grupo de homens para mulheres, ou dos ancestrais para os vivos. Nomes não são produtos para serem acumulados por indivíduos ou grupos, mas sim para serem distribuídos e passados para outras pessoas. É por meio de doação que os nomes são mantidos como posse coletiva da sociedade. Além disso, os nomes são sempre públicos, mesmo quando possuem uso bastante restrito como identificadores individuais.

O Significado Conceitual e Social dos Nomes Xavante

Os Xavante normalmente não usam nomes pessoais quando se dirigem ou se referem ao outro na vida cotidiana. Vários outros termos prevalecem sobre os nomes: primeiro, termos de parentesco e afinidade; segundo, terminologia de classe de idade (Maybury-Lewis, 1984 [1967]); depois, outros termos relacionados a laços formais de amizade (Lopes da Silva, 1986). Atualmente, nomes em português são usados preferencialmente, sozinhos ou em combinação com termos de parentesco, como

identificadores de determinados indivíduos. Assim, os nomes efetivos dos homens são conhecidos por todos os membros de uma aldeia, e os nomes das mulheres são anunciados em voz alta na cerimônia pública de nominação, embora raramente sejam mencionados fora deste contexto e geralmente têm seu uso restrito ao âmbito do grupo doméstico de cada mulher.

Qual é então o significado social dos nomes Xavante? Em termos pragmáticos, eles constituem meios para o estabelecimento de relações pessoa a pessoa que cruzam as fronteiras dos grupos sociais nos quais a sociedade é dualisticamente dividida: homens e mulheres, iniciados/imaturos, parentes/afins. As mudanças de nomes ao longo do tempo indicam o processo de viver as experiências sociais e transformações pelas quais um indivíduo tem de passar, a fim de alcançar os atributos necessários de um ser humano. Essas qualidades estão relacionadas a vivenciar um campo gradualmente ampliado de laços sociais, e ao sucessivo domínio de papéis e relacionamentos que permitem que indivíduos cresçam como seres humanos.

Portanto, os doadores de nomes são mediadores entre os domínios público e doméstico, e o próprio sistema de nominação pode ser considerado como um mecanismo social e conceitual que permite que os indivíduos possam se mover de uma esfera social importante para outra. Isso mostra o caráter social dos nomes pessoais. Além disso, os nomes são elementos constitutivos essenciais do *self*. A relutância ou vergonha dos Xavante em dizer seus próprios nomes e os sentimentos de medo gerados pela menção do nome de menina de uma mulher adulta parecem fazer parte desse complexo. A atitude dos Xavante em relação aos nomes de pessoas queridas recentemente falecidas é também um elemento desse complexo. Nos três casos, as razões são diferentes, mas todas levam ao "esquecimento" do nome; ou seja, ele deixa de ser pronunciado ou mencionado. Isso se dá porque os nomes pessoais Xavante fazem parte da pessoa. Se o nome de alguém recentemente falecido não é pronunciado, é para evitar que ele/ela seja trazido(a) de alguma forma de volta à vida. Da mesma forma, o nome de infância de um adulto ou de uma mulher próxima não deve ser mencionado. Isso confundiria os estados. Vida e morte, e infância e maturidade devem ser mantidas distintas.

Além de sua relevância pessoal e social, os nomes Xavante têm também um significado ontológico. Por fora, se relacionam com o sobrenatural e com o mundo natural. Internamente, os nomes se transformam em parte constituinte da pessoa. Nomes pessoais constituem um elemento necessário da definição Xavante sobre a natureza humana, uma vez que somente pessoas têm a capacidade de participar do processo de criação e remodelagem das dimensões do mundo: o passado, o presente, o social, o natural e o sobrenatural.

Existir no Tempo: Sobre as Origens e Lembranças

Os mitos são chave na compreensão da teoria Xavante de nominação: as afirmações ontológicas contidas neles claramente indicam que, para os Xavante, nomear é dar à luz e existência a alguma coisa. Uma sucessão de nomes pessoais ao longo da vida de um indivíduo, adquiridos por meio de relacionamentos sociais com determinados outros, é um instrumento prático de garantia da continuidade e crescimento de cada ser humano. Ontologicamente, o *self* Xavante é o produto de um processo social e contínuo.

Há muito tempo, relata um mito, as pessoas estavam famintas. Dois meninos decidiram criar o *mo'oni* (uma raiz comestível). Quando um deles encontrou a raiz na floresta, gritou para o outro: "Olha, tem *mo'oni* aqui". Ao ter seu nome mencionado, a raiz foi criada.

Para os Xavante, as coisas existem como potencialidades, mas faz-se necessária a ação por parte dos humanos ou sobrenaturais para criá-las. A criação, no entanto, não se completa sem a fala. As coisas são criadas ao serem nominadas. Algumas versões contam como os cachorros e os cocos foram criados de forma semelhante – por serem nominados após terem sido primeiramente concebidos no pensamento.

Outro mito conta como os Xavante foram divididos quando um grupo cruzou um rio e o resto teve medo de prosseguir quando viu um grande peixe[4]. Aqueles que cruzaram o rio são chamados de *pedzai'o tetê ida'a tari*, um nome dado a eles pelos Xavante dos tempos antigos. O sentido explícito do mito é que aqueles que não têm nome serão esquecidos. Implicitamente, ele declara que a criação, como no caso de pessoas e territórios, tem origem com o estabelecimento de novas categorias. Como na criação do mundo, é por meio de processo que a ordem das coisas é gradualmente estabelecida. Nesse mito, uma nova categoria de pessoas é criada pela travessia interrompida de um rio e a nominação do novo grupo. As coisas também somente podem existir e serem lembradas se tiverem nomes.

Conclusão

Por intermédio de mitos e prática social, a ontologia Xavante, além de expressar um princípio dualista básico, é centrada na noção de processos cosmológicos, históricos e sociais. Conceitos de criação e origem são também claramente relacionados a ideias de continuidade e permanência. Enquanto os mitos falam de processos cosmológicos e históricos da criação, ordenamento e transformação do mundo e suas condições, a organização social – usando-se o sistema de classes de idade, relações de parentesco ou práticas de nominação – aponta para os processos por

meio dos quais os Xavante realizam as construções sociais e conceituais de *self* e pessoa. O tempo é, portanto, uma dimensão fundamental da ontologia Xavante.

Conforme um indivíduo amadurece, cada mudança de nome pessoal é indicativa de um novo momento na vida dele/dela, mas mais do que isto, é um indicativo de modificação na essência da pessoa. Uma pessoa é um nome. Dois homens não podem simultaneamente compartilhar um nome pessoal. Um homem tem de deixar de ser um determinado nome de forma a deixá-lo disponível para outro a quem o entregará. Isso cria um elo social e simbólico entre dois homens. Os nomes por si só não têm qualidades ou disposições que possam ser impostas às pessoas nomeadas por eles (exceto por três nomes que designam funções ritualísticas especiais em cada classe de idade). Os nomes recebem um significado especial pelas relações sociais que estabelecem e pelo fato de que se tornam parte do *self* de um indivíduo enquanto em uso. É por isso que, dizem os Xavante, o nome de uma pessoa próxima e querida não deve ser pronunciado por algum tempo após a morte dele/dela. Pronunciá-lo seria como se uma parte do *self* falecido estivesse sendo trazida de volta à vida e existência, o que não é desejável se a alma dele/dela deve chegar a salvo na aldeia dos mortos.

Nomes pessoais são "muito pesados" para bebês recém-nascidos, que ainda não estão devidamente integrados como pessoas na vida social da aldeia. O conjunto dos "outros nomes", dos nomes antigos que um homem muito velho teve e os dois nomes que uma mulher tenha tido durante sua vida, correspondem a um resumo de cada uma de suas existências ao longo do tempo, um registro do processo de sua constituição como seres humanos plenos. A sociedade Akwẽ (Xavante e Xerente) relaciona ser e existência, e passado e presente, através do uso de um canal de comunicação ativado diariamente, conectando os vivos e os mortos (por intermédio de sonho, desmaio ou, eventualmente, morte).

Concebido dessa forma, o pensamento Xavante consegue ser dual e processual ao mesmo tempo. Os vivos são opostos aos mortos e antepassados, mas há também continuidade entre eles. Sonhos, visões, canções e nomes são os meios e os produtos da comunicação entre opostos. De acordo com os Xavante, novas gerações de homens recebem os nomes de seus antepassados, que devem ser perpetuados, e também dos velhos vivos, aos quais os jovens sucedem. Mas os nomes de irmãos da mãe são concedidos ao e usados pelo jovem recém-iniciado, no momento em que ele tem a sua sexualidade liberada das restrições mantidas durante a sua vida como iniciante.

Como interpretado aqui, as noções de criatividade e comunicação entre outros estão, por conseguinte, íntima e necessariamente relacionadas na teoria Xavante de ser e existir. As relações de gênero são, portanto, baseadas na ênfase que os

Xavante dão à distinção e à complementaridade entre o masculino e o feminino. Esses atributos são fatores presentes na elaboração das noções de homem e mulher como respectivamente únicos na natureza, e em sua capacidade de contribuir para a geração e manutenção da vida. As práticas de nominação e os conceitos relacionados constituem uma área da cultura Xavante na qual isso é particularmente visível. Essa ideia permeia todos os níveis da cultura Xavante, da divisão sexual, da economia, do trabalho, ao papel que cada gênero desempenha na construção conceitual do *self* e sociedade. Ao estudar nominação, gênero e mito entre os Xavante, somos apresentados a uma das formas extremamente criativas e sofisticadas na qual os povos indígenas sul-americanos têm dado expressão à noção essencial que define o dualismo, aquela unidade formada por um par e que é, sempre e necessariamente, o produto da articulação complementar de um "dois".

Os mitos Xavante confirmam o poder generativo da palavra, especificamente o poder generativo da nominação. O mesmo se pode dizer acerca da conceituação de nomes como fundamentos dos seres quando mantidos vivos na memória. Saber, pensar e pronunciar os nomes são formas de permitir que coisas e seres não sejam esquecidos, e assim sigam sua existência. Por outro lado, a organização social Xavante tem os homens como encarregados de manter a sociedade e garantir a sua continuidade, enquanto é por intermédio das mulheres que a sociedade é renovada. As mulheres são associadas a um poder criativo, da mesma maneira que a nominação. A capacidade criativa feminina, entretanto, existe em forma potencial, assim como as coisas existiam em mitos antes de receberem um nome. De acordo com essa interpretação da ontologia Xavante, é somente pela associação de ambos, ação e palavra, masculino e feminino, que os seres são originados e podem existir continuamente ao longo do tempo.

Agradecimentos

Meus agradecimentos a David Maybury-Lewis, Lux Vidal, Susan Lees, Janet Chernela e Ana Luiza Andrade pela ajuda neste artigo, escrito durante a minha estada na Harvard University como pesquisadora visitante, sob os auspícios da Universidade de São Paulo e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Os dados etnográficos sobre organização social aqui apresentados foram coletados entre 1972 e 1980 nas aldeias Xavante de São Marcos, Namuncura, Paraíso/Kuluene e Couto Magalhães/Parabubure.

Notas

1 Nota dos organizadores: as categorias de idades femininas e masculinas dos Xavante têm sido apresentadas de formas diferentes pelos vários autores que se debruçaram sobre a questão. Para uma revisão e discussão atualizada acerca do tema, vide Welch (2009:44-198).

2 Minha pesquisa foi realizada em aldeias Xavante ocidentais. Segundo Maybury-Lewis (1984 [1967]), não existem metades exogâmicas entre os Xavante orientais, apesar de um princípio dualista também operar entre estes para os fins de relações afins entre os membros dos três clans.

3 Nota dos organizadores: ao contrário do postulado por Maybury-Lewis, pesquisas realizadas recentemente entre os Xavante orientais, em Pimentel Barbosa, indicaram a existência de metades exogâmicas (Graham, no prelo; Welch, 2010).

4 Nota dos organizadores: segundo versões do mesmo mito narradas por anciões de diferentes aldeias, trata-se de um boto (Giaccaria e Heide, 1975; Sereburã *et al.*, 1998).

Referências

AYTAI, Desidério. *O Mundo Sonoro Xavante*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1985.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessôa entre os Índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC, 1978.

DAMATTA, Roberto. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

FLOWERS, Nancy M. *Forager-farmers: The Xavante Indians of Central Brazil*. New York, 1983. Tese de Doutorado. Antropologia, City University of New York.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Jerônimo Xavante Conta: Mitos e Lendas*. Campo Grande: Casa da Cultura, 1975.

_____. *Xavante: Auwẽ Uptabi, Povo Autêntico*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1984 [1972].

GRAHAM, Laura R. *Performance dynamics and social dimensions in Xavante narrative: Höimana'u'ö Wasu'u*. Austin, 1983. Dissertação de Mestrado. Antropologia, University of Texas.

_____. Three modes of Xavante vocal expression: Wailing, collective singing, and political oratory. In: Joel Sherzer e Greg Urban (Orgs.). *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. p. 83-118.

_____. *Performance de Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante*. Traduzido do inglês por Fernando de Luiz Brito Vianna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, no prelo.

LAVE, Jean Carter. *Social taxonomy among the Krikati (Gê) of Central Brazil*. Cambridge, MA, 1967. Tese de Doutorado. Antropologia, Harvard University.

LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets Kayapó: Uma concepção de riqueza*. Rio de Janeiro, 1986. Tese de Doutorado. Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Traduzido do francês por Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, 1970 [1962].

LOMBARDI, José Claudinei. *O Xavante e a política indigenista no Brasil nos séculos XVIII e XIX*. Piracicaba, 1985. Dissertação de Mestrado. Sociologia Rural, Universidade de São Paulo.

LOPES DA SILVA, Aracy. Xavante: Casa-aldeia-chão-terra-vida. In: Sylvia Caiuby Novaes (Org.). *Habitações Indígenas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1983. p. 33-56.

_____. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.

LOPES, Marta M. *A resistência do índio ao extermínio: O caso dos Akwẽ-Xavante, 1967-1980*. São Paulo, 1988. Dissertação de Mestrado. História, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

MAYBURY-LEWIS, David, Org. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

_____. Name, person, and ideology in Central Brazil. In: Elisabeth Tooker (Org.). *Naming Systems: 1980 Proceedings of the American Ethnological Society*. Washington, DC: American Ethnological Society, 1984. p. 1-10.

_____. *A Sociedade Xavante*. Traduzido do inglês por Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1967].

_____. *O Selvagem e o Inocente*. Traduzido do inglês por Mariza Correa. Campinas: Editora Unicamp, 1990 [1965].

MENEZES, Cláudia. *Missionarios e índios em Mato Grosso: Os Xavante da Reserva de São Marcos*. São Paulo, 1985. Tese de Doutorado. Ciência Política, Universidade de São Paulo.

MÜLLER, Regina A. P. *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: Arte visual e comunicação social*. Campinas, 1976. Dissertação de Mestrado. Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

OVERING KAPLAN, Joanna. 'Orientation for paper topics' and concluding 'Comments' in symposium on 'Social Time and Social Space in Lowland South American Societies'. In: Joanna Overing Kaplan (Org.). *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies, Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Vol. II*. Paris: Société des Américanistes; Musée de L'Homme, 1977. p. 9-10; 387-394.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. *A Experiência Xavânte com o Mundo dos Brancos*. Araraquara: Universidade Estadual Paulista, 1991.

SEEGER, Anthony. *Nature and culture and their transformations in the cosmology and social organization of the Suyá, a Gê-speaking tribe of Central Brazil*. Chicago, 1974. Tese de Doutorado. Antropologia, University of Chicago.

SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWÊ; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI. *Wamrêmé Za'ra – Nossa Palavra: Mito e História do Povo Xavante*. São Paulo: SENAC, 1998.

TURNER, Victor W. *The Ritual Process: Structure and AntiStructure*. Chicago: Aldine, 1969.

VIDAL, Lux B. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: Os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo: Hucitec, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ANPOCS, 1986.

WELCH, James R. *Age and social identity among the Xavante of Central Brazil*. New Orleans, 2009. Tese de Doutorado. Antropologia, Tulane University.

_____. Hierarchy, symmetry, and the Xavante spiritual life cycle. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 34, p. 235-259, 2010.

Publicação original: Lopes da Silva, Aracy. Social practice and ontology in Akwẽ-Xavante naming and myth. *Ethnology*, v. 28, n. 4, p. 331-341, 1989. Permissão para traduzir e publicar cedida por cortesia da revista *Ethnology* e The University of Pittsburgh.

Tradução: Vânia Barros.

Revisão técnica: Carlos E. A. Coimbra Jr. e James R. Welch.

Uma Esfera Pública na Amazônia? A Construção de Discurso Colaborativo Despersonalizado entre os Xavante

Laura R. Graham

A comunicação livre de ideias e opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem. Todas as pessoas podem, portanto, falar, escrever e publicar livremente, com a ressalva da responsabilidade pelo mau uso dessa liberdade nos casos determinados pela lei[1].

De acordo com a teoria política ocidental tradicional, o indivíduo é o *locus* da atividade política em uma democracia. Por exemplo, em *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Habermas argumenta que durante a transição do feudalismo para o capitalismo, o debate público entre indivíduos (homens) levou à eventual substituição de estados autocráticos ocidentais por estados democráticos (1989 [1962])[2]. A esfera pública foi transformada de uma na qual poucos indivíduos investidos de poder representavam publicamente aquele poder *para* as pessoas, para outra na qual muitos indivíduos, por meio da participação em um discurso público, alocavam o poder para o próprio público. Habermas observa que reuniões em cafés entre membros da burguesia masculina abriram um espaço institucional para a formação da opinião pública e forneceram um referencial no qual a ação e opinião públicas pudessem reivindicar controle sobre o aparato político de tomada de decisões. No modelo habermasiano, o debate público aberto entre indivíduos socialmente iguais, oradores pensantes individuais, constitui a base da tradição democrática.

Em contraste, na sociedade dualista dos índios Xavante do Brasil Central[3], o foco da atividade política não está dentro do indivíduo, mas nas relações entre indivíduos, emergindo da forma discursiva particular de interação social praticada na arena política, *warã*. Enquanto Habermas argumenta que a ação comunicativa – ação orientada para alcançar um entendimento – é obtida por meio de um consenso entre indivíduos que devem lidar com asserções de validade intersubjetivamente reconhecidas (1984; 1987), os Xavante organizam o discurso para que este seja o produto de múltiplos indivíduos na forma de múltiplas vozes. Ao invés de representar o discurso como sendo intrinsecamente ligado a subjetivi-

dades individuais e a processos individuais de pensamento racional, como faz o modelo ocidental habermasiano de discurso baseado em ação (veja Austin, 1962; Searle, 1969; Wittgenstein, 1958 [1953]), os Xavante representam discurso como um fenômeno extraindivíduo, uma produção coletiva de múltiplas vozes. A fala, em reuniões políticas e na maioria (senão em todos) dos encontros de dois ou mais indivíduos adultos, é verdadeiramente polivocal no sentido bakhtiniano. O discurso é literalmente constituído de uma diversidade de vozes; sendo apresentado como um fenômeno extraindivíduo, produto colaborativo de múltiplas vozes, ao invés de oradores pensantes individuais. No entanto, tal diversidade não é construída por meio de falas citadas ou relatadas e outras convenções tais como aquelas discutidas por Bakhtin em *Discourse in the Novel* (1981). Ao contrário, ele é construído por meio do arranjo físico e acústico particular das reuniões *warã.*

Considerando as práticas discursivas das reuniões políticas *warã*, eu exploro pressupostos da ideologia do discurso na esfera pública habermasiana e analiso as relações entre o discurso, o indivíduo e a coletividade de homens adultos Xavante. Proponho que a performance e a prática do discurso *warã* interrompam o *link* entre a fala e o indivíduo para representar o discurso de forma pragmática como uma interação social emergente e intersubjetivamente produzido. Valendo-se de elaboradas coperformances, de forma semelhante e ainda mais polivocal que as práticas discursivas das aldeias indígenas Fiji de Bhatgaon que Brenneis descreve (1978; 1984a; 1984b; 1987a; 1987b; 1988), os Xavante representam o discurso como uma produção coletiva ao invés de individual. Os indivíduos são dissociados do conteúdo de sua fala de forma que a responsabilidade não recaia sobre nenhum orador em particular (ver Keane, 1991), mas sim seja distribuída por toda a coletividade política. As práticas discursivas das reuniões *warã* ofuscam física e acusticamente os limites entre os indivíduos para promover coesão social e neutralizar o facciosismo que constantemente ameaça dividir a comunidade; assim, as práticas discursivas *warã* reproduzem e reforçam continuamente as relações igualitárias entre os homens participantes mais velhos, mantendo a comunidade efetivamente unida (ver Myers, 1986; Paine, 1981). Porém, simultaneamente, os limites institucionalizados de acesso às formas discursivas empregadas em discursos políticos recriam relações de dominação ao longo das linhas de idade e gênero (ver Lederman, 1984).

A Sociedade Xavante

Os Xavante pertencem ao ramo central da família linguística Jê. Como todas as sociedades Jê, a deles envolve oposições múltiplas e complexas (ver Maybury-

Lewis, 1979; Maybury-Lewis, 1984 [1967]; 1989). Metades exogâmicas e ágamas que se intersectam conferem à sociedade Xavante sua forma dualística única, e afiliações de metades influenciam a política, o casamento e a atividade cerimonial. As metades exogâmicas patrilineares *porizaõno* e *öwawẽ* formam a base do faccionalismo político e afetam os homens maduros em particular. O sistema de classes de idade (Maybury-Lewis, 1984 [1967]), proeminente durante a juventude, forma um segundo complexo bilateral que efetivamente atravessa transversalmente a divisão de metades exogâmicas e cria um novo conjunto de relações e oposições[4].

O ciclo de desenvolvimento dos homens Xavante, primeiramente descrito por Maybury-Lewis, é marcado por uma série de categorias de idade e movimentos entre dois polos de solidariedade. A solidariedade está no seu auge durante os períodos de pré-iniciado (*waptè*) e de noviciado (*'ritai'wa*), quando os laços de classe de idade são estabelecidos e são mais fortes. Assim que um homem amadurece, seus vínculos de classe de idade enfraquecem na razão inversa em que fortalece sua metade exogâmica e suas afiliações faccionais. A relação entre individualidade e solidariedade corporativa é, portanto, um contínuo desde a solidariedade de classe de idade na juventude até a autonomia individual crescente dentro dos grupos faccionais entre os homens mais velhos. Na morte, um homem Xavante se torna membro da categoria final de idade e é transformado em um dos imortais[5.] Em outra publicação (Graham, 1995; no prelo), argumentei que a performance expressiva tem um papel central na criação de vínculos afetivos que servem como base para essas formações sociais.

A coesão do grupo é tema dominante da juventude Xavante, mas assim que o homem se torna adulto, seu foco muda para temas da atualidade e questões pessoais. Na medida em que ele vai além de seu estado *'ritai'wa* (noviciado), o homem cada vez mais volta sua atenção para assuntos pessoais, questões de família e o cultivo de apoio político. Para tal, ele confia profundamente em seus irmãos e outros membros de sua facção. Os homens maduros dirigem sua atenção para questões pragmáticas específicas relacionadas com sua vida pessoal e bem-estar familiar: atividades econômicas, relações com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o casamento de descendentes, por exemplo. Questões práticas contemporâneas assumem a liderança nas relações interpessoais e individuais de um homem maduro, e a política faccional substitui a solidariedade corporativa da juventude. O tema do faccionalismo, ao invés da coesão, domina a vida adulta. A categoria de idade dos homens maduros é, portanto, composta de várias facções cujos membros competem pelo controle dos recursos, poder, autoridade e prestígio. Como colocado por Maybury-Lewis, "As facções competem eternamente por poder e

prestígio assim como pelo prêmio maior: a chefia" (1984 [1967]:250). Forças centrífugas caracterizam a dinâmica do grupo.

Como é então que as aldeias Xavante evitam o perpétuo fissionamento ao longo das linhas faccionais? Como as diferentes facções atingem um equilíbrio sustentável? Como, especificamente, os procedimentos no conselho dos homens, o fórum para discussão e resolução de disputas entre homens maduros, operam para manter uma ética igualitária e um equilíbrio entre interesses opostos?

Warã: O Conselho dos Homens

Mesmo antes que os primeiros raios de sol surjam no horizonte, um dos homens maduros consegue deixar o aconchego de sua cama e se dirigir para o centro da aldeia, o *warã*[6]. Protegido por um cobertor contra o frio matinal do planalto do Brasil Central, o primeiro a chegar inicia os chamados agudos que convocam os demais a se unir a ele. Os chamados cessam assim que um ou dois outros chegam e a aldeia acorda sob o fundo sonoro das vozes baixas dos homens, enquanto o leve murmúrio de sua discussão emana da praça.

Os homens maduros reúnem-se duas vezes por dia no *warã*, uma vez pela manhã outra vez à noite. Ali discutem abertamente os eventos que afetam a comunidade. Os tópicos variam bastante, indo de atividades econômicas como a horticultura, a caça e a pesca até o planejamento de eventos cerimoniais, resolução de disputas interpessoais e a avaliação da saúde e do bem-estar geral da comunidade. Sempre que um grupo retorna de uma viagem de caça ou pesca ou de uma excursão fora da aldeia, um membro é designado para fazer um relato.

As reuniões da manhã acontecem tipicamente de uma maneira menos estruturada que as reuniões da noite. A presença é consideravelmente inferior e os homens mais jovens estão visivelmente ausentes. Os homens se reúnem na parte da manhã para discutir seus planos antes de partir para as suas diversas atividades. Eles normalmente mantêm os tópicos brandos e as reuniões relativamente breves. Os homens tendem a não se enveredar em discursos ou tomadas de decisões sérias em suas assembleias matinais. Tais procedimentos são reservados para as reuniões noturnas.

A cada anoitecer, os homens começam novamente a se reunir na praça central. Os primeiros a chegar emitem gritos agudos para convocar os demais. Homens ambiciosos, que aspiram posições de liderança, dão o exemplo por sua assiduidade e pontualidade no *warã*.

Os homens chegam ao *warã* preparados para acampar confortavelmente durante a noitinha. Tradicionalmente, eles se deitam sobre *wètènhamrĩ* (esteiras de

dormir) ou couros de veado durante as reuniões *warã*[7]. Atualmente, eles chegam com esses ou com qualquer outra coisa disponível para se sentar. Inovações recentes no mobiliário portátil do *warã* incluem tambores vazios e amassados de 20 litros (que fazem bons tamboretes) e bancos de madeira feitos à mão. Alguns homens trazem cadeiras de madeira, em vários estados de conservação e reconhecibilidade, que foram saqueados de ranchos abandonados nas redondezas ou do posto da FUNAI. Uma ou duas cadeiras de praia dobráveis revestidas de pano ou tamboretes, cujos últimos modelos podem ser comprados em muitas lojas urbanas de desconto no Brasil, foram importados para a aldeia como itens de luxo. Eles começaram a aparecer no *warã* na metade dos anos 80 e são as mais recentes inovações no mobiliário do *warã*.

As reuniões do conselho dos homens têm precedência sobre qualquer atividade acontecendo na praça central. Frequentemente, os homens maduros deslocam os noviciados e homens mais jovens da praça, que às vezes serve de campo de futebol à tarde[8]. Geralmente, quando os homens maduros começam a se reunir, os jogadores suados já estão a caminho do rio. Entretanto, eu me recordo de algumas noites quando os jovens, envolvidos em algum campeonato especialmente emocionante, não haviam dado o menor sinal de debandar antes da chegada dos homens mais velhos. Apesar de bolas zunindo, jogadores se desviando de bancos, esteiras e "tamboretes" feitos de latas de óleo vazias, alguns intrépidos homens mais velhos prosseguiam em se fazer confortáveis para a reunião *warã* prestes a iniciar. Sentados assim, no meio do campo, eles assistiam e torciam por seus times favoritos enquanto se esquivavam das jogadas finais. Apesar de seu entusiasmo pelos jogos de futebol dos jovens, a habilidade dos velhos em deslocá-los do campo onde se realiza o *warã* demonstra a existência de relações de poder desiguais baseadas na senioridade na sociedade Xavante.

Os homens podem chegar ou sair da reunião a qualquer momento que desejarem. O comparecimento não é de forma alguma obrigatório. Se um homem está cansado, ele pode abrir mão de sua presença habitual ou sair mais cedo. Algumas vezes, os homens dormem durante todo o *warã*; não é incomum um homem cochilar depois de um longo dia de trabalho, deitado de costas olhando para as estrelas. Roncos ocasionais podem provocar zombarias ou gargalhadas, mas geralmente os que cochilam são deixados em paz. Um homem que necessita se aliviar não é obrigado a se desculpar. Sem ser mal-educado, ele se afasta apenas alguns metros do círculo para um lugar onde ainda possa ouvir o que os outros dizem, de modo a não perder nada.

Os pré-iniciados, noivados e mulheres não frequentam o *warã*. Os pré-iniciados (*waptè*) permanecem na casa dos solteiros enquanto os noivados *('ritai'wa*)

se reúnem ao lado do conselho dos homens maduros e se preparam para cantar em torno da aldeia[9]. Quando inicia a reunião do conselho dos homens, os jovens começam a cantar. Mulheres e crianças pequenas ficam em casa. Por vezes, as mulheres visitam suas parentas enquanto os homens participam do *warã*. Na maioria das vezes, elas não demonstram qualquer interesse no andamento do conselho dos homens, embora possam aguçar os ouvidos para escutar os discursos quando algo de particular interesse está sendo tratado. Testemunhei apenas duas ocasiões em que as mulheres se reuniram na praça central para acompanhar os debates no *warã*. Elas se aventuraram próximo ao local da reunião somente depois que os procedimentos já estavam em curso há bastante tempo. Elas então se sentaram a vários metros atrás dos homens e conversaram calmamente entre si, sem comentar abertamente as discussões dos homens.

Normalmente, as mulheres esperam pelo retorno de seus maridos e pais para então expressar suas opiniões abertamente. Quando as famílias estão acomodadas em suas esteiras de dormir ou sentadas no pátio para aproveitar o ar fresco, mulheres e homens discutem abertamente os procedimentos da noite. Certamente, as mulheres não estão totalmente excluídas do acesso ao conhecimento das questões da comunidade; frequentemente, elas estão presentes quando os homens se reúnem em casa para discutir assuntos políticos. E, de fato, como a maioria das questões é discutida em casa antes de ser levada para o fórum do *warã*, a opinião das mulheres provavelmente tem sim algum impacto nas decisões políticas. No entanto, as mulheres, explicitamente excluídas do fórum para debates públicos, constitui um grupo privado de direitos. As opiniões delas são comunicadas para o *warã* por intermédio de seus maridos. Sendo assim, a participação das mulheres nas tomadas de decisões da comunidade é amplamente mediada pelos homens[10].

Ocasionalmente, o conselho dos homens não acontece, quando chove ou quando a maioria deles acabou de regressar de uma atividade extenuante, como uma caçada coletiva ou um grupo de trabalho agrícola, por exemplo. Se alguma decisão que afete a comunidade deve ser tomada nessa circunstância, os homens a discutem aos gritos através da praça central. Da mesma forma, quando o conselho dos homens encerra suas atividades, os homens gritam suas decisões para as mulheres. Frequentemente, as mulheres respondem imediatamente a esses gritos se comunicando, portanto, diretamente como os membros da coletividade masculina, sem os maridos atuando como intermediários.

Ao contrário da observação inicial de Maybury-Lewis (1984 [1967]), os homens sempre se sentam nas mesmas posições durante as reuniões noturnas. Essa ordem não é estritamente obedecida nas reuniões matinais porque muitos homens não comparecem. Alguns homens se sentam pouco à frente ou atrás de seus vizi-

nhos, mas a posição de um em relação aos outros é sempre a mesma. Os homens maduros se sentam em uma disposição circular, embora o próprio círculo seja grosseiramente definido.

As posições de assento são estabelecidas na cerimônia (de afiliação) *da-si-tò*, quando os novos membros *ĩ-prèdup-tè* (novos homens maduros) são recebidos no círculo do conselho dos homens. Um novo participante deve sentar-se entre os membros da metade exogâmica oposta, que são os seus seniores imediatos de classe de idade. Nesse arranjo, classes de idade individuais não são diferenciadas: os membros de classes de idade adjacentes são integrados e os membros de uma dada classe de idade ocupam uma área geral dentro do círculo maior. A morte de um homem maduro deixa um buraco no padrão integrado ideal. Entre os mais velhos, áreas de classes de idade tornam-se imperceptíveis. O arranjo de assentos, portanto, representa não apenas a redução da importância das alianças de classes de idade à medida que os homens envelhecem, mas também o equilíbrio dinâmico entre membros de metades exogâmicas e ágamas.

Quando a noite cai sobre o conselho dos homens, fica difícil ver os oradores individuais. À noite, quando as vozes de vários oradores interferem e confundem a definição da voz de um indivíduo, a localização se torna um aspecto importante para a identificação do orador. A familiaridade com a localização dos assentos ajuda os membros da audiência em suas tentativas para identificar os oradores. Os homens podem identificar um orador não apenas pelo som familiar de sua voz, mas também pelo lugar de onde vem a voz. Dessa forma, a audiência dispõe de dois conjuntos de pistas com os quais podem identificar um orador imerso na escuridão.

À proporção que aumenta o número de participantes, os homens conversam calmamente entre si e ocasionalmente chamam para outros através do círculo. Quem tiver um gravador e pilhas é instado a trazê-los. Os homens me incentivavam a tocar as músicas que eu havia gravado recentemente; na verdade, parecia que eles preferiam ouvir as gravações de performances anteriores do que as performances ao vivo dos iniciados, que tipicamente ocorrem conforme a reunião do conselho dos homens inicia.

Após um tempo de conversas paralelas, um indivíduo se levanta, limpa a garganta e cospe. Ele pode também mexer um pouco seus pés. Esses são os mecanismos para chamar a atenção e sinalizar o início de um discurso. Se um gravador estiver tocando alto, o orador ordena a seu dono que o desligue com um imperativo enfático "*wĩrĩ*" ("Mate-o!").

A Prática Discursiva do *Warã*: Faccionalismo e o Princípio do Anonimato

A organização do discurso no conselho dos homens contraria as forças centrífugas do faccionalismo Xavante, forças que constantemente ameaçam dividir uma aldeia. Enquanto o conselho dos homens oferece um fórum para a discussão aberta de pontos de vista conflitantes, as convenções de discurso em si reúnem membros de diferentes facções. O discurso do conselho dos homens estrutura a fala entre indivíduos de diferentes facções para exibirem forças centrípetas opostas às forças do faccionalismo. No discurso dos homens maduros, os Xavante aproveitam seus recursos de expressão para criar um equilíbrio entre facções e contrabalançar a tendência onipresente em direção à fissão. Isso não é atingido em todas as instâncias, e quando não conseguem, uma facção minoritária pode partir para formar uma nova aldeia.

Enquanto as práticas discursivas das reuniões dos conselhos de homens contrariam o faccionalismo, elas promovem simultaneamente a coesão entre membros de cada facção. Os oradores geralmente se dirigem ao conselho dos homens em nome de suas facções e somente às vezes representam seus interesses individuais. Sendo assim, quando um homem se dirige ao conselho dos homens, sua identidade com a facção tem prioridade sobre o seu próprio eu. O discurso dos homens maduros contrasta com o *da-nho're* (canto coletivo), a principal forma discursiva associada com juventude e solidariedade coletiva, na qual nenhuma voz individual deve se destacar (Graham, 1986; 1995; no prelo). No discurso dos homens maduros, os indivíduos têm sim a oportunidade de falar e deixar que suas vozes sejam ouvidas. Entretanto, quando um homem se adianta para falar, ele se dirige ao grupo mais como um representante de sua facção do que como um ser individual[11].

Consequentemente, uma tensão entre individualismo e identidade com a facção é inerente ao discurso no conselho dos homens. As características formais desse discurso, juntamente com certas características de sua prática de performance, efetivamente minimizam o foco na identidade individual do orador. Mesmo assim, o ato de falar em público por si só contribui para o prestígio individual. Um homem que fala no conselho dos homens o faz com o apoio de sua facção. Aqueles sem tal suporte hesitam em levantar suas vozes. Os rapazes que ainda não tiveram a oportunidade de construir suas alianças faccionais raramente se dirigem ao conselho dos homens. Além do mais, como os membros mais jovens da categoria de idade dos homens maduros se envolvem em certas atividades cerimoniais nas quais os seus seniores não, seus laços de classe de idade promovem solidariedade

entre facções (Graham, 1995; no prelo; Maybury-Lewis, 1984 [1967]). Portanto, senioridade, assim como gênero, afeta a concessão participativa.

Para se tornar um líder da aldeia, uma posição caracterizada mais pelo prestígio que por qualquer outro poder ou autoridade, um homem deve tomar a iniciativa de se manifestar no conselho dos homens. Por meio da fala, ele se torna cada vez mais habilitado a manipular as características formais únicas que os velhos e os oradores mais eloquentes empregam em sua fala. A fala em público aproxima um homem do domínio da arte verbal conhecida como *īhi mrèmè* (fala dos velhos). Ao mesmo tempo, aspectos da performance e o metacomentário no discurso do *warã* negam abertamente a presença da individualidade. Essa tensão é semelhante àquela descrita por Warner ao discutir indivíduos tais como Benjamim Franklin que, durante a era republicana americana, desejaram afirmar sua liderança individual, ao mesmo tempo em que tinham de considerar "o princípio da negatividade", ou o anonimato como prefiro chamar, como uma condição de legitimidade (Warner, 1990:73-96). Esse é o resultado das forças opostas entre o princípio do anonimato de um lado e, do outro, o que pode ser chamado de "princípio da notabilidade"[12].

A não ser quando diretamente abordados por seus seniores, os homens jovens geralmente evitam falar no conselho dos homens. Eles ouvem mais do que participam ativamente nos procedimentos e aprendem passivamente, absorvendo as expressões e características de estilo do discurso dos velhos para uso futuro. Os rapazes alegam gostar do privilégio de comparecer às reuniões do conselho dos homens, não somente por terem a oportunidade de saber em primeira mão sobre as decisões que afetam a comunidade, mas também pela chance de ouvir e aprender o estilo de discurso usado pelos velhos. Jovens aspirantes praticam com os membros de seu grupo e em grupos menores. Uma vez que um jovem tenha conseguido apoio suficiente para falar no conselho dos homens, ele começa a empregar ativamente as características do estilo *īhĩ mrèmè*. Proficiência do código, portanto, corresponde à socialização. Aqueles que são mais adeptos são mais integralmente socializados e, por serem mais adeptos, tendem a falar com mais frequência, com maiores possibilidades de adquirir ainda mais eloquência e maior prestigio. Consequentemente, por controlarem os recursos discursivos do debate no *warã,* aqueles mais integralmente socializados ativamente definem e reproduzem as relações de dominação baseadas no gênero e senioridade.

Quanto mais um homem se envolve em falar em público, mais confiança ele ganha em suas habilidades oratórias. Do mesmo modo, quanto mais confiança ele ganha, mais prontamente ele se dirige ao grupo. Como observado por Maybury-Lewis, aqueles que se manifestam geralmente gozam de certa consideração

quando começam a discursar (1984 [1967]). A fala por si só demonstra tanto a confiança de um homem quanto o apoio de sua facção política. Para ser considerado um líder da aldeia, um homem deve ser reconhecido como alguém que representa os interesses da comunidade em geral. Confiança, o apoio de sua facção e a habilidade ao se dirigir ao conselho, não como um indivíduo interessado em si próprio, mas como membro de um grupo, estão entre os ingredientes essenciais para o sucesso na sociedade Xavante. Quanto mais integralmente socializado que estiver um indivíduo, mais ele poderá representar seus próprios interesses como sendo os de um grupo maior; desta forma, ele pode aumentar tanto seu prestígio quanto suas oportunidades de manifestar sua sociabilidade.

O indivíduo que inicia as reuniões da noite é um líder, um homem de prestígio estabelecido. Para sinalizar que está para começar, ele se levanta, limpa a garganta e cospe. Então, inicia seu discurso pela introdução das questões a serem discutidas, as quais chegaram até ele em reuniões em sua casa durante o dia. Durante todo o dia, a aldeia se agita enquanto os homens visitam membros de suas facções. Nessas pequenas reuniões, os membros de facções discutem seus interesses e posições; levantam questões a serem discutidas nas reuniões noturnas e apresentam suas opiniões antes de se encontrarem com os membros de outras facções. Consequentemente, a maior parte dos assuntos discutidos no conselho dos homens já foi discutida por indivíduos em pequenos grupos. As práticas de discurso empregadas nessas reuniões privadas são as mesmas que as usadas no *warã*.

Quando um líder abre o conselho dos homens, fazendo comentários introdutórios gerais, ele fala em nome de toda a comunidade. Suas declarações simplesmente abrem o campo para discussão; elas não impedem que tópicos adicionais sejam levantados por outros. Elas definem uma agenda flexível que pode ser modificada durante o curso da reunião. Ao longo da reunião, questões que não tenham sido levantadas pelo líder podem ser apresentadas por qualquer um dos participantes. Ao fazer seus comentários iniciais, o líder age como um iniciador, um termo apropriado para seu papel, já que a ele não cabe mais poder ou autoridade do que a nenhum outro membro do conselho dos homens. O papel do iniciador é dar início aos procedimentos. Nesse momento, ele evita declarar suas opiniões pessoais sobre questões específicas. Mais tarde, ele pode comentar os assuntos que surgem, como qualquer outro.

Enquanto o discurso do iniciador continua, os homens do círculo começam a falar. Seus comentários cada vez mais frequentes abafam a voz do iniciador, que se senta conforme os outros se tornam mais envolvidos. Sua voz é absorvida pelas vozes de múltiplos oradores. Essa mistura de vozes significa que, como indivíduo, o iniciador não tem qualquer poder especial ou autoridade para interferir no pro-

cesso de tomada de decisões. Ele é um facilitador que inicia as discussões nas quais todos os homens podem participar.

Várias características do discurso no conselho dos homens se combinam para minimizar a identidade do orador individual conforme ele discursa. Essas características ajudam um orador a separar sua identidade pessoal do conteúdo de seu discurso, assim como fazem aspectos do ambiente físico e da prática da performance. Por efetivamente reduzir a responsabilidade pessoal do orador por sua fala, tais características simultaneamente o tornam capaz de agir como representante de um grupo ao invés de seu eu pensante. O arranjo formal do discurso aproxima os membros de um grupo. Contudo, ao mesmo tempo, a prática discursiva no *warã* limita oradores de diferentes grupos faccionais. Assim, enquanto o *warã* proporciona um fórum para a articulação de diferentes pontos de vista, suas práticas discursivas restringem as forças do faccionalismo. As práticas discursivas das reuniões *warã* neutralizam forças que, de outra maneira, exercem pressões que separam os homens.

Prática de Performance e Aspectos Formais do Discurso *Warã*

O discurso do conselho dos homens Xavante contrasta nitidamente com costumes que realçam um orador individual e fazem uma distinção clara entre o orador (um único indivíduo) e a audiência. No *warã,* muitas pessoas falam ao mesmo tempo; não há pódios, holofotes ou nenhum sistema público de avisos. Além disso, os homens evitam olhar para quem estiver se dirigindo ao grupo; a maioria se deita de costas olhando para o céu. Um orador individual não é, por conseguinte, o foco explícito de atenção da audiência.

Quando o iniciador termina suas primeiras considerações, a escuridão já tomou conta da praça central e os oradores estão envoltos nela. No escuro, fica difícil distinguir as formas dos homens quando eles sentam e se deitam no chão. A lua cheia projeta as sombras dos participantes e ilumina seus perfis. A luz da lua facilita detectar seus movimentos, ainda que suas faces individuais e expressões permaneçam veladas com ou sem a luz da lua cheia.

A diferença entre a audiência e os oradores é mínima. De fato, uma das características mais impressionantes do conselho dos homens, como observado por Maybury-Lewis (1984 [1967]), é que a maioria deles mantêm um comentário contínuo durante toda a noite. Muitos homens falam simultaneamente a qualquer momento. O volume de seus comentários, assim como o volume de muitas das falas individuais, é normalmente bastante suave. O conselho dos homens ressoa

em um murmúrio constante que geralmente abafa as vozes individuais. Alguns oradores cobrem suas bocas com as mãos enquanto falam, abafando ainda mais suas vozes.

De tempos em tempos, surge um indivíduo que, de pé, coloca uma questão para o grupo. O fato de estar de pé dá mais ênfase ao seu discurso e sinaliza que ele deseja fazer uma longa declaração. Aqueles que permanecem sentados fazem comentários curtos e geralmente incentivam o orador que está de pé. À proporção que o orador que está de pé fala, os demais continuam seus comentários e apartes, diminuindo desta forma a proeminência acústica da voz do orador. Embora o orador adquira certa proeminência física por estar de pé (notabilidade), isto é mitigado pelo fato de que ele está de frente para o horizonte, diminuindo assim a proeminência acústica de sua voz (anonimato).

Quando um participante do *warã* considera um assunto desinteressante, ele pode se virar para seu vizinho e começar uma conversa sem qualquer relação com o que está sendo dito. Ou ainda, faltando-lhe energia, ele pode simplesmente cochilar até que surja um assunto mais interessante. Sua aparente falta de atenção não é considerada rude ou desrespeitosa. Em todo caso, a maioria dos homens se mantém alerta durante toda a reunião e simplesmente fingem dormir para não serem incomodados.

Um homem que deseja seguir o discurso de outro com um discurso próprio pode se levantar mesmo enquanto o outro orador ainda estiver em pé. Ele percebe o fim do discurso do seu predecessor quando o orador começa a falar menos e a ouvir mais os comentários. Oradores podem também terminar suas abordagens com expressões de fechamento tais como "*toibö*" ("é isso") ou "*tane ĩĩ-mrèmè*" ("este é meu discurso"). A fim de indicar sua prontidão para assumir a posição, o próximo orador geralmente emite sons abafados e limpa a garganta repetidamente. Um segundo orador não precisa necessariamente esperar que o primeiro termine para que ele comece a falar. Nesse caso, os discursos dos dois se sobrepõem enquanto cada um se envolve em seu próprio monólogo.

Quando um indivíduo fala dessa forma, muito do que ele diz é, na verdade, produto de um discurso coletivo; oradores no *warã* agem como porta-vozes de um grupo que se reuniu anteriormente em uma reunião fechada ou incorporam apartes em seu discurso. Por exemplo, mesmo que um líder velho e enfermo tenha aparecido raramente no *warã*, seus pensamentos foram levados adiante e apresentados no conselho dos homens, primeiramente por seus irmãos mais novos e particularmente por aquele com o qual ele se manteve mais próximo. Dessa forma, embora o velho adoentado tenha raramente aparecido em pessoa no *warã*, ele de fato participou no conselho dos homens. As declarações de seu irmão refletiram

as discussões de um grupo que se reuniu anteriormente. Como um indivíduo, mas um indivíduo que representou um grupo, o porta-voz não continuou totalmente responsável por seu discurso.

Oradores individuais que se levantam para se dirigir a um grupo incorporam também em seu discurso muito do que foi falado por seus vizinhos. Dessa maneira, o conteúdo da fala de um indivíduo é também o resultado da produção de um discurso coletivo. O discurso do *warã* é uma autêntica colagem de múltiplas vozes com repetição, uma de suas principais características. Um orador pode repetir porções de discussões que aconteceram na esfera doméstica, bem como retransmitir comentários em andamento de múltiplos participantes.

Consequentemente, enquanto fala, um homem se mantém em sintonia com as respostas de outros participantes do *warã,* e com frequência incorpora em seu discurso os comentários daqueles à sua volta, muitas vezes palavra por palavra. Um orador habilidoso que esteja atento às observações dos outros pode ser capaz de integrá-las enquanto mantém o ritmo de seu discurso. Homens mais jovens e aqueles com pouca facilidade de oratória interrompem seus discursos mais frequentemente para monitorar apartes, e têm menos fluidez para incorporar tais observações em seus discursos. Os discursos de oradores habilidosos, em contraste, são um tipo de produção dialógica que une os comentários de múltiplos oradores.

Como muitos oradores se envolvem e seus discursos muitas vezes se sobrepõem de maneiras complexas (em torno de 50 homens podem aparecer em uma dada noite na comunidade de Eténhiritipa onde trabalhei), a gravação das reuniões *warã* apresentou problemas técnicos únicos. Eu teria de ter fixado um microfone de lapela em cada indivíduo e monitorado um *mixer* com até 50 canais para gravar adequadamente os padrões de intersecção de interrupção e comentário. Não preciso dizer que não empreendi projeto tão ambicioso. Minhas análises do discurso do conselho dos homens são baseadas em muitas horas de observação, gravações feitas com microfones omnidirecionais que captavam os comentários de múltiplos oradores, e gravações dos principais oradores nas quais uma quantidade considerável de *input* da audiência é audível.

Sempre que homens maduros se reuniam distante do *warã*, suas discussões envolviam tipicamente declarações repetidas, sobreposições e a incorporação de afirmações de interlocutores. Mulheres mais velhas também interagem dessa maneira, embora a repetição seja uma característica menos proeminente nos seus discursos. Os próximos exemplos de interação audiência/orador são tirados da narrativa do sonho de um ancião recontada em um encontro de homens mais velhos[13]. Eles ilustram os padrões de discurso praticados pelos homens em

Exemplo 1

Warodi: *wahu te hã . . da-si-sãnawã hã . .*
du si-sèdè sima'wara zawi te . . .
apö . . da-si-wa'rãmi . . [*da-si-so da-nè wa'wa*
Etẽpa: [*da-si-so da-nè wa'aba* [*mono hã . . .*
Warodi: [*da-si-so da-nè wa'wa*
Etẽpa: [*da-si-so da-nè wa'aba*
Warodi: [*wahu da-si-sãnawã zo . . .*
apö . . da-si-wa'rãmi . . *da-si-so da-nè wa'aba mono hã*

Warodi: na estação seca . . seu irmão . .
a fumaça do capim subia reto* e ele sentiu a sua falta . . .
outra vez . . ele retornou . . [para ele caminhar junto
Etẽpa: [para ele continuar [caminhando junto . . .
Warodi: [para ele caminhar junto
Etẽpa: [para ele [continuar] caminhando junto
Warodi: [para o seu irmão na estação seca . .
outra vez . . ele retornou . . para ele continuar caminhando junto

* Warodi utiliza essa expressão para indicar que se trata da estação de caça.

reuniões do conselho. O Exemplo 1 mostra como os comentários da audiência são captados e incorporados na apresentação de um orador principal. O orador Warodi[14] incorpora praticamente palavra por palavra o comentário de um membro da audiência. Nesse caso, o comentarista Etẽpa antecipa o final da sentença de Warodi, e ele termina a sentença como Etẽpa a formulou. Porém, ao repetir a expressão do interlocutor, Warodi muda ligeiramente o sinal por meio de uma alteração na categoria gramatical conhecida como aspecto. Em sua repetição final, ele imita a frase modelada[15]. As vozes dos dois oradores se sobrepõem e se fundem enquanto fazem as mesmas afirmações referenciais.

Nas transcrições, um grande parêntese indica o ponto no qual uma declaração interrompe ou sobrepõe a outra. As linhas são determinadas com base na estrutura de pausas e marcas gramaticais. Novas sentenças começam na margem esquerda; as continuações de uma sentença são indentadas. Um conjunto de dois pontos indica uma pausa de menos de um segundo; um conjunto de três pon-

tos denota uma pausa mais longa. Declarações repetidas pelo mesmo orador não estão indicadas. Cada exemplo é acompanhado por uma tradução livre dada por meu assistente, Lino Tsere'ubudzi.

Os interlocutores demonstram entusiasmo por e concordância com o discurso de um orador por meio de curtas expressões afirmativas como *ĩhè* (sim), *tanè* (daquele jeito), *ãnè* (desse jeito) e *taha* (é isso mesmo). Repetições de uma palavra-chave ou frase também indicam o envolvimento dos interlocutores com o orador principal. Quando muito entusiasmados, os interlocutores acrescentam indicadores enfáticos, tais como *za* ou emitem explosivas liberações glotais aspiradas. Essas podem ou não ter uma qualidade distinta da vogal e estão expressas nas transcrições como *'à'* ou *'ã'*. No Exemplo 2, Ai'rere afirma entusiasticamente as declarações de Warodi com curtas declarações expletivas e frases afirmativas. Ele então repete a última parte da declaração de Warodi e até elabora sobre as afirmações anteriores do orador (nas transcrições a seguir, declarações paralelas são alinhadas para ressaltar as repetições):

Frequentemente, o orador principal continua a emitir sons enquanto permite que os comentários dos outros sobrepujem o seu próprio discurso. Em tais momentos, ele pode repetir frases curtas ou a linha final de sua última expressão. Por exemplo, em um trecho do discurso, Warodi repete *ãnè* (assim) ou *anè rosa'rada hã* (assim, o pensamento) seis vezes enquanto vozes de outros, se sobrepondo e se misturando, assumem proeminência acústica. Os interlocutores também se envolvem com o orador principal valendo-se de expressões curtas (tais como *'ã'*, *'à'* ou *tanè*) em contraponto. Essa interação produz o que acredito ser o efeito "antifonal" descrito por Maybury-Lewis em sua discussão inicial sobre o estilo de discurso do conselho dos homens (1984 [1967]:195-196).

Nem as vozes individuais ou as expressões em si são claramente diferenciadas nessa interação do discurso: sobreposições confundem a definição da expressão de cada indivíduo. Por conseguinte, o discurso no conselho dos homens contrasta, por exemplo, com a recitação cerimonial Xokleng do mito de origem *Wãñẽklen* durante a cerimônia para os mortos *ãgyïn*. Nessa última, dois oradores bradam o mito sílaba por sílaba em sequência de eco; o segundo orador repete a sílaba exclamada pelo primeiro (Urban, 1985; 1986c). Cada sílaba é claramente audível na performance *Wãñẽklen*, enquanto que declarações e vozes distintas são frequentemente indistinguíveis no discurso Xavante.

Os participantes também demonstram seu envolvimento no discurso de um homem mediante a repetição de partes ou de todos os seus comentários. Warodi e Ai'rere frequentemente ecoam mutuamente durante toda a narrativa, como mostrado no Exemplo 3. Aqui, cada um trabalha com variações sobre um tema

Exemplo 2

Warodi:	*niha hã . .*
	hã da-zarõno hã . .
	hã date da-höimana'u'ö da-nhisi wa'wa hã . . .
	taha . .
	taha a'ute pòtò wa da hã . .
	ma òtò da-si-siròbò aba ni
Ai'rere:	*'ã'*
	tane za
	tane za
	'ã'
	da-si-siròbò aba ni
	da-zarõno hã . .
	da-zarõno hã . .
	a'uwè to zè hã . .
	ma sa'rata aba ni durè . . .
Warodi:	bem ah . .
	ah a *da-zarõno* [música da tarde] . .
	ah eles [os ancestrais] deram ao ancestral o seu nome . . .
	aquele . .
	aquele é para quando as crianças nascem . .
	então eles colocam penugem em suas testas
Ai'rere:	*'ã'*
	é isso
	é isso
	'ã'
	[eles colocam] penugem em suas testas
	a *da-zarõno* . .
	a *da-zarõno* . .
	é para os Xavante celebrarem com . .
	os ancestrais pensaram cuidadosamente, então . . .

introduzido por Ai'rere, referindo-se ao período anterior ao que os criadores introduziram aos Xavante os alimentos que eles comem hoje. As repetições indicam não somente que o interlocutor concorda com o orador principal, mas que ele também está particularmente envolvido na narrativa.

O padrão de repetição no discurso de homens maduros é tão prevalente que até membros da audiência repetem seus próprios apartes em interações entre si.

Exemplo 3

Ai'rere:	*wa wana hã 're-simi'wara . .*
	wedewai'u tete 're-huri mono rère hã . .
	ãne . . .
Warodi:	*sai õ rè hã . .*
Ai'rere:	*ĩhè sai õ rè . .*
Warodi:	*sai õ rè . .*
Ai'rere:	*abaze õ rè hã . . .*
Ai'rere:	[os Xavante] antes nós sempre deitávamos juntos . .
	quando eles sempre comiam larvas . .
	era assim . . .
Warodi:	antes eles tinham comida . .
Ai'rere:	sim, antes eles tinham comida . .
Warodi:	antes eles tinham comida . .
Ai'rere:	antes eles tinham caça . . .

Um bom exemplo é a troca de apartes entre Etẽpa e Eduardo, que comentam que Warodi está se aperfeiçoando acerca do conto dos ancestrais em sua narrativa do sonho (Exemplo 4).

Os participantes são livres para questionar o orador principal, requisitar informação e responder em voz alta a questões retóricas que ele tenha colocado. Os discursos são frequentemente interrompidos quando o orador, ao perceber um aparte pergunta, "o quê?", ou troca palavras com um membro da audiência. Um comentário em voz alta vindo de um membro da audiência frequentemente é, por si, o resumo de uma discussão entre membros adjacentes da audiência. O porta-voz de tal "grupo de conversação" pode até ser ajudado por seus vizinhos ao abordar o orador principal em voz alta.

Dessa maneira, os discursos envolvem uma considerável dose de dar e receber da audiência, e a participação da audiência claramente influencia o desenvolvimento das falas públicas. Nesse processo, o orador principal se torna um intérprete para aqueles que não falam. Sua voz individual é absorvida na medida em que seu discurso acumula as vozes dos outros.

Membros da audiência podem se tornar tão absorvidos em uma narrativa que contribuem para o seu desenvolvimento. Dessa maneira, oradores múltiplos

Exemplo 4

Eduardo:	*tare õhã tete i-pese mono*
Etẽpa:	*ihẻ tete i-pese mono*
Eduardo:	*i-si-pese mono*
Etẽpa:	*i-si-pese mono*
Eduardo:	*te i-rowahutu mono*
Etẽpa:	*te i-rowahutu mono*
Eduardo:	ele acabou de aperfeiçoar o que ele viu no sonho
Etẽpa:	sim ele aperfeiçoou o que ele viu no sonho
Eduardo:	eles [os ancestrais] se aperfeiçoaram
Etẽpa:	eles [os ancestrais] se aperfeiçoaram
Eduardo:	ele está se lembrando da estória
Etẽpa:	ele está se lembrando da estória

se tornam colaboradores ou coexecutores na evolução do próprio discurso (ver Brenneis, 1978; 1986; 1987b; Duranti, 1986; 1988). Por vezes, membros da audiência inserem novas informações e podem até assumir o papel do orador principal, especialmente se eles são seus íntimos. Tais trocas acontecem mais frequentemente entre aqueles que compartilham seus pensamentos extensivamente, como fazem Warodi e Ai'rere. De todos os interlocutores presentes na reunião da narrativa do sonho, Ai'rere desempenha o papel de participante mais ativo no desenvolvimento da narrativa. Há momentos em que se torna difícil saber quem é de fato o principal orador.

Sobreposições e falas simultâneas são características proeminentes no discurso dos homens maduros Xavante, e se tornam mais pronunciadas na medida em que os oradores envelhecem e praticam. Os Xavante não consideram de forma alguma os apartes e comentários como sendo interrupções ou intromissões. Muito pelo contrário, eles os descrevem como assistência, afirmação e colaboração.

A tomada de decisão Xavante acontece quando múltiplos oradores simultaneamente afirmam e reafirmam suas posições até que o consenso seja alcançado. Quando uma decisão difícil precisa ser tomada, as reuniões de conselho dos homens podem durar até tarde da noite. Se nenhuma resolução for alcançada, a questão é retomada em reuniões subsequentes. Aqueles que não estão familiarizados com esse estilo interacional e estão acostumados com a alternância de vez da classe média ocidental (Sacks *et al.*, 1974) podem achar a tomada de decisão entre

os Xavante uma experiência extremamente frustrante. Um funcionário da FUNAI que queria que os velhos Xavante decidissem sobre uma proposta que ele havia feito viveu uma dessas experiências. Depois de ter exposto a sua proposta e um homem que entendia português a ter traduzido para o grupo, o agente esperava uma resposta que ele descreveu como "mais organizada" para a sua questão. Ele ficou estupefato e frustrado quando cinco ou seis velhos desataram a falar simultaneamente assim que entenderam a proposta. Ninguém parecia estar em comando; ninguém parecia ter controle sobre o processo de tomada de decisão. O funcionário da FUNAI foi ficando cada vez mais impaciente, até que explodiu apontando para o indivíduo que supunha estar no comando, "Chega! Somente uma pessoa fala! O que *você* decide?"

Quando o conselho dos homens está resolvendo disputas entre membros de facções opostas, ou quando chegam visitantes de outras aldeias, dois oradores podem se colocar frente a frente e falar simultaneamente. Essa prática de performance posiciona em primeiro plano as *personae* social dos oradores. Em disputas entre facções, os indivíduos se colocam como representantes da metade *porizaõno* ou *öwawẽ*. Da mesma maneira, quando um visitante de outra aldeia se dirige ao conselho dos homens ele fala não somente como alguém de fora, mas como um *porizaõno* ou um *öwawẽ*. Em casos em que um indivíduo tem de se defender e se levantar para se dirigir ao conselho dos homens, ele se posiciona de frente a um membro da metade oposta. Enquanto essas posições poderiam ressaltar oposições entre os dois, o padrão de discurso na verdade os aproxima. A voz do indivíduo não está sozinha. O outro indivíduo que está em pé une sua voz a do orador principal fazendo pequenas expressões afirmativas e declarações como *tanè*, *ãnè*, *'ã'* ou *'à'*. A audiência também colabora com comentários e apartes, tais como os discutidos antes. Ao invés de categoricamente enfatizar oposições, a organização acústica das declarações funde as vozes opostas. Na verdade, o orador individual não se coloca de pé ou se pronuncia sozinho.

Na véspera de sua partida de Eténhiritipa, o mais velho de dois visitantes que tinham passado um mês participando das atividades da aldeia anfitriã, agradeceu à comunidade pela hospitalidade por dirigir-se ao conselho dos homens. Quando o orador Garcia, membro da metade *öwawẽ* e da classe de idade *ai'rere,* levantou-se para falar, aquele que chamo de Ai'rere, que é membro da metade *porizaõno* e da mesma classe de idade *ai'rere*, levantou-se para responder[16]. Ele levantou-se como o representante mais velho da metade *porizaõno*, não como indivíduo com interesse pessoal. Em seu discurso, Garcia destacou as diferenças entre a sua aldeia e a de seus anfitriões, e os exaltou por preservarem as tradições Xavante, tais como o corte de cabelo adequado, reuniões *warã* e os cantos *'ritai'wa*, que estavam

caindo em desuso em sua aldeia. Conforme Garcia falava, Ai'rere confirmava suas afirmações com regulares sons glotais explosivos e mantinha um rumor constante. Os dois oradores inverteram então os papéis e Ai'rere desejou ao seu par uma viagem segura e um rápido retorno. Garcia participou do discurso de Ai'rere acrescentando afirmações.

Em 1982, uma disputa entre membros de facções opostas foi manejada de forma semelhante. A noiva de um homem na metade *öwawẽ* foi acusada de infidelidade e, quando o jovem marido veio se dirigir ao conselho dos homens, Ai'rere novamente se posicionou como um representante *porizaõno* mais velho. Nessa interação, o homem mais jovem não era um orador hábil. Ai'rere fez comentários contínuos enquanto o rapaz contava a sua versão da história em Xavante coloquial, mas o rapaz não reciprocou durante o discurso de Ai'rere. O estilo do discurso de Ai'rere enfatizou seu *status* de velho e ressaltou o fato de que ele falava como representante de sua facção, não como um indivíduo envolvido na resolução de uma disputa. A questão foi resolvida em uma discussão subsequente que envolveu a totalidade da comunidade masculina.

Os homens também se encontram em reuniões domésticas privadas como representantes de grupos sociais, ao invés de como indivíduos, a fim de resolver disputas ou problemas com privacidade e evitar levar suas questões ao conselho dos homens. Nessas reuniões, eles se encontram como *porizaõno* e *öwawẽ* e como chefes de família. Por exemplo, dois pais, cujo filho e filha recém-casados estavam envolvidos em uma disputa conjugal que ameaçava romper as relações entre as duas famílias, resolveram a questão a sós em uma sessão privada[17]. Nessa reunião, os pais agiram como porta-vozes de suas famílias e de seus filhos, que se mostraram incapazes de resolver a questão de forma independente. Os dois homens organizaram o encontro indiretamente, usando crianças pequenas como mensageiras, e no encontro em si evitaram confrontar-se como pessoas individuais. Eles eram de fato amigos; pertenciam à mesma classe de idade e tinham morado juntos na casa dos solteiros. As convenções de encontros entre homens permitiram que evitassem se envolver um com o outro como pessoas individuais.

Na manhã do encontro, o homem *öwawẽ*, pai da menina, silenciosamente adentrou a casa do outro sem fazer qualquer gesto de saudação[18]. Nenhum dos membros da casa demonstrou ter notado a sua entrada. Ele foi direto à esteira de dormir do anfitrião e deitou-se de costas. Ele não convocou o pai de seu genro, mas esperou que outros levassem a mensagem de que ele havia chegado. Alguns minutos depois, o outro pai se juntou a ele e os dois permaneceram deitados conversando calmamente por quase uma hora. Eles não se olharam, apenas mantiveram o olhar fixo no teto. Embora nenhum homem jamais tenha me pedi-

do para sair de tais reuniões privadas, eu não tinha permissão para gravá-las. Eu me esforçava para ouvir o que eles falavam na minha posição em uma esteira de dormir adjacente.

Embora ambos os homens pertencessem à classe de idade de homens maduros, jamais ouvi nenhum deles falar no estilo usado pelos velhos no conselho dos homens. Entretanto, durante essa reunião, eles usaram esse estilo, com sua glotalização pronunciada e uma ascensão entonacional característica no final das frases. Eles falavam simultaneamente e a fala de cada um era repetitiva em si mesma. Um repetia as expressões do outro ou afirmava sua fala com frases curtas; a distinção de suas vozes individuais desapareceu. Ao final da discussão, o visitante levantou-se e partiu sem nenhum comentário. Cada chefe de família retransmitiria para os seus familiares na intimidade o resultado do encontro.

Nessa reunião, os dois homens se encontraram como chefes de família. Eles discutiram questões de interesse para si próprios como indivíduos, mas também para suas famílias. As convenções do discurso sugeriam uma interação equilibrada entre iguais opostos. O discurso simultâneo os aproximou acusticamente. De um ponto de vista semiótico, tal como o que Urban (1986a) propõe para diálogos cerimoniais, sua interação do discurso pode ser interpretada como um veículo de sinais. Assim como outras formas de diálogo cerimonial praticadas por grupos nativos sul-americanos (Fock, 1963; Riviere, 1971; Sherzer, 1983; Urban, 1985; 1986c; 1988b), o discurso dos homens maduros Xavante sinaliza coesão social. Ele modela uma forma ideal de solidariedade entre indivíduos que estão, em termos sociais, maximamente distantes (Urban, 1986a).

Ĩhi Mrèmè

Conforme os homens aprimoram suas habilidades orais, seu discurso se torna cada vez mais marcado pela repetição de frases curtas. A repetição é combinada com outras diversas características para constituir um estilo de discurso distinto usado pelos homens velhos, um que ajude a distanciar o orador do conteúdo de seu discurso[19]. Esse estilo, reconhecido pelos Xavante como *ĩhi mrèmè* (fala dos velhos), é praticado pelos velhos no conselho dos homens. Os bem mais velhos, aqueles que aprimoraram suas habilidades como oradores *ĩhi mrèmè,* empregam tal estilo em muitas outras situações, quando eles desejam impor sua idade e sabedoria para enfatizar a importância de seu discurso. Homens mais velhos usam esse estilo em particular com membros de sua facção, contando contos tradicionais, dando instruções para os jovens e fazendo saudações cerimoniais. Warodi inseria-se discretamente nesse estilo quase sempre que fazia uma afirmação de

mais do que duas ou três frases. É a marca da velhice entre os homens Xavante e é considerado eloquente e agradável de ouvir.

Formalmente distinto do Xavante conversacional, o *ĩhi mrèmè* é caracterizado por repetição extensiva e paralelismo, uma qualidade de voz única e por um padrão de entonação especial. Essas características dão a ele uma forma acústica distinta. Os oradores manipulam textos linguísticos para alcançar padrões de som sistemáticos, quase musicais (ver Graham, 1984; 1986). Frases proferidas em *ĩhi mrèmè* tendem a ser curtas e formalmente delimitadas; elas são faladas com mais constrição faríngea que o normal no discurso do dia a dia. Paradas glotais ao final das frases e constrição faríngea distinta, especialmente em sílabas no final das frases, estabelecem efetivamente os limites da frase. Os oradores frequentemente liberam as paradas glotais com explosivos sopros de ar.

As frases são caracterizadas por um tom descendente e terminam com uma leve ascensão em vez de um declínio, como no discurso conversacional cotidiano. Essa leve ascensão é enfatizada por paradas glotais e liberações explosivas que ocorrem no final das frases. Embora seja impossível identificar o tom acústico em um discurso retórico, a estrutura paralela do contorno da entonação em frases adjacentes produz uma qualidade auditiva que de fato é "como música" (List, 1963). Portanto, uma qualidade musical resulta da repetição de frases e sentenças com contornos de entonação paralelos.

Os oradores podem enfatizar ainda mais os limites da frase com a partícula *te* ou o explosivo aspirado *t'* no final de uma frase. Os mais velhos também pontuam frequentemente suas frases com cliques laterais implodidos, um som que não faz parte do inventário fonético da fala cotidiana. Nem o clique lateral ou o *te* tem significado referencial nesse contexto; ambos são puramente indicadores pragmáticos do discurso dos velhos. Na medida em que os oradores se animam, a velocidade de produção aumenta e a constrição faríngea, glotalização e tom ascendente nos finais das frases ficam cada vez mais exagerados. Essas características produzem um efeito regular, *staccato* e efeito rítmico que emoldura os padrões de entonação quase musical e realça a variação entre conjuntos paralelos justapostos.

Variações fonéticas, assim como algumas palavras e expressões que raramente aparecem ou não fazem parte do discurso cotidiano, ocorrem no discurso dos velhos. Por exemplo, a expressão *niha diretè*, que significa "deixe as coisas como estão" ou "está tudo bem", é usada somente pelos velhos Xavante. Os velhos também usam uma forma distinta para denotação negativa. Em vez de usar o indicador negativo *õ di*, comum à fala do dia a dia, os velhos indicam o negativo valendo-se através de *wẽtènè*. Quando um jovem assistente traduz alguns segmentos do discurso dos velhos de Warodi em uma forma que ele, um homem jovem usaria,

Exemplo 5

Warodi:	*wa-waprui-re hã*
	wa-waprui-re hã
	wa-noi-re-hã
	wa-noi-re hã te 're-wa-zaze wa'aba wẽtènè
Assistente:	*wa-si-höiba hã*
	wa-noi-re hã te 're-wa-zaze mono õ di
	nosso corpo
	nossos irmãos mais jovens (nossos descendentes) não mais acreditam em nós

ele substitui *õ di* por *wẽtènè*. O Exemplo 5 ilustra o contraste entre a formulação de Warodi e a do jovem, na mesma afirmação; sublinhei as diferenças para facilitar a identificação dos contrastes. Perceba também que o jovem não usa extensa repetição.

Esse exemplo também ilustra o uso metafórico do substantivo *wapru* (sangue)[20] por Warodi para significar "corpo" ou descendentes. O jovem escolhe um substantivo mais comum, *höiba*. Tais metáforas são lugares comuns no discurso dos velhos. Por exemplo, oradores mais velhos podem denotar "criança" por "*u*" (líquido) ou pela expressão "criação de sua [ou seu] pele [ou corpo]", como fez Warodi em um discurso *warã* que proferiu após a morte do filho de seu irmão mais novo (Exemplo 6).

Alguns itens léxicos sofrem mudanças fonéticas ligeiras quando usados pelos velhos falando no estilo *ĩhi mrèmè*. A palavra *ai'ute* (bebê) é transformada em *a'ute* no estilo *ĩhi mrèmè*. A forma alternativa está sublinhada no Exemplo 7, um extrato da narrativa do sonho no qual Warodi fala do *da-zarõno* (canção da tarde).

Rapazes Xavante nem sempre estão familiarizados com palavras ou expressões empregadas pelos velhos. Eles alegam que as aprendem gradualmente ao escutarem as narrativas de homens mais velhos, especialmente ao prestar atenção ao discurso dos velhos no conselho dos homens, ou quando se deitam ao lado de seus pais para ouvir as estórias de família. Meus assistentes mais jovens frequentemente não conseguiam explicar palavras usadas pelos velhos; no entanto, eles quase sempre podiam inferir o significado de frases com base no contexto. Às vezes, os rapazes interpretavam errado o discurso dos anciãos. Um dos meus assistentes

Exemplo 6

tè marĩ ma ĩĩ-no hö pòtò uprosi te Eu não sei o que causou a morte do filho de meu irmão mais novo [literalmente, a criação que veio da pele de meu irmão]

Exemplo 7

taha *taha a'ute pòtò wa da hã* *ma òtò da-si-siròbò aba ni* aquele ali aquele ali é para quando as crianças nascem então eles (os ancestrais) colocam penugem em suas testas

jovens, por exemplo, algumas vezes traduziu segmentos incorretamente porque ele não conseguia detectar quando Warodi havia mudado o referente.

Ao trabalhar com traduções, meus assistentes reclamavam que Warodi havia deixado de fora palavras ou partículas necessárias para formar frases completas compreensíveis. A frequente omissão de indicadores de pessoa na narrativa de Warodi pode ser uma característica do discurso dos anciãos, mas meus assistentes alegavam que a ausência de pronomes nas sentenças era inaceitável. Os interlocutores devem preencher as lacunas intuitivamente enquanto ouvem *ĩhi mrèmè*, porque tecnicamente, de acordo com os meus consultores, a omissão de indicadores de pessoa é gramaticalmente incorreta. No discurso dos velhos, muita informação semântica é de fato preenchida por membros da audiência. Quando um indivíduo não compreende, a convenção o faculta a questionar o orador.

Homens velhos em particular evocam os ancestrais, ou *höimana'uö,* em seus discursos. Esse é um dispositivo retórico que distancia ainda mais o orador do conteúdo do seu discurso. Um orador pode se remover da posição que ele advoga por apresentá-la como uma posição assumida pelos ancestrais; um homem se torna menos responsável se ele apresenta seu argumento desta forma (ver Bloch, 1975; Myers, 1986). Quando um velho se refere aos ancestrais durante a fala, ele

pode não identificá-los claramente. Assim como na fala cotidiana, os Xavante evitam o uso de nomes pessoais em discursos públicos. Ao invés, eles empregam termos de parentesco, nomes em português ou termos descritivos. Qualquer pessoa não familiarizada com o tópico do discurso será incapaz de ler as pistas essenciais para a compreensão da mensagem.

Enquanto os Xavante reconhecem que a forma como os velhos falam, *ĩhi mrèmè*, difere da fala conversacional cotidiana, eles não possuem um metadiscurso desenvolvido por meio do qual podem descrever suas características salientes. Eles também não têm como avaliar a performance de um orador em termos de suas propriedades formais. Os Xavante não são metalinguisticamente conscientes das características formais do *ĩhi mrèmè*, mas estão claramente cientes do estilo; os noviciados, por exemplo, encenam imitações impressionantes dos velhos por falarem por meio de frases curtas e repetidas, com constrição faríngea e entonação ascendente no final das frases. Mesmo assim, eles não têm como conversar sobre essas características do discurso.

Ao invés de características formais, idade e fidelidade faccional são os critérios usados pelas pessoas para avaliar os oradores. Quando solicitados a identificar oradores proeminentes em Eténhiritipa, as pessoas geralmente indicavam os "velhos" e, em particular, velhos de suas próprias facções. Meus assistentes mais jovens invariavelmente sugeriam que os velhos de suas facções eram os oradores mais eloquentes e competentes. Um assistente que pertencia a uma facção que aspirava por maior influência na aldeia, recusou-se a trabalhar comigo na tradução de discursos ou narrativas de qualquer indivíduo que não pertencesse à sua facção. Ele alegava que os velhos de sua facção falavam com mais eloquência que os outros com os quais eu havia trabalhado; ele achava que os velhos de sua facção eram mais merecedores de ter seus discursos gravados e transcritos. Assistentes que pertenciam a facções opostas mantinham a mesma opinião sobre os velhos de suas facções. Ninguém parecia capaz de defender sua posição, exceto ao se referir à idade e sabedoria dos oradores em questão. As várias habilidades dos oradores em manipular aspectos formais do estilo não estavam em questão. Os Xavante evitam explicitamente a avaliação de oradores em termos de suas habilidades de oratória.

Os homens raramente se responsabilizam pelos discursos que fizeram no *warã*. De maneira similar, os participantes se recusam a comentar sobre os discursos de outros. Se solicitados a resumir ou comentar acerca do discurso de um indivíduo em uma reunião anterior do conselho dos homens, eles comumente respondem que não ouviram, não se recordam, ou estavam dormindo. Eles podem sugerir que se inquira o próprio orador, que, indagado, minimiza seu papel na reunião. Ninguém admite ter prestado atenção a qualquer indivíduo ou ter tido qualquer

posição de destaque em uma reunião. Da mesma forma, quando perguntados sobre o que é para ser discutido em uma próxima assembleia noturna, os homens Xavante geralmente declinam comentar. Eles respondem a tais perguntas dizendo que não sabem, que irão ver o que acontece. É claro que a maioria dos homens tem alguma ideia acerca dos tópicos a serem discutidos. Entretanto, seria pretensioso para um indivíduo declarar abertamente o que poderia acontecer em uma reunião que envolva toda a comunidade masculina. Até o iniciador do conselho dos homens se mantém descomprometido a esse respeito.

Conclusão

Durante as minhas primeiras viagens aos Xavante, minhas tentativas para compreender as discussões do conselho dos homens foram sistematicamente frustrantes. No próprio *warã*, geralmente sentava-me ao lado de um indivíduo que pudesse me explicar os temas básicos da discussão. Dessa forma, poderia alinhavar uma vaga impressão acerca dos procedimentos e era evidente que os Xavante não estavam tentando me negar informação. Para preencher as lacunas no meu entendimento, frequentemente procurava participantes para discussões adicionais no dia seguinte. Para meu desânimo, meus interlocutores esquivavam-se de minhas perguntas ou davam as respostas mais breves possíveis às minhas indagações. Eu ainda não havia chegado a uma compreensão sobre a visão particular dos Xavante com respeito às relações entre discurso, o indivíduo e a coletividade. Sem saber, estava agindo sob as mesmas suposições que Habermas delineia em sua teoria da ação comunicativa, as mesmas suposições subjacentes às teorias filosóficas humanistas ocidentais do discurso e à noção de Habermas sobre a esfera pública liberal: eu estava mantendo uma visão *personalista* (Holquist, 1983) da prática do discurso, vinculando acriticamente discurso e intencionalidade à subjetividade individual. Essas suposições promoveram certas expectativas sobre como um Xavante que havia falado no conselho dos homens responderia às minhas perguntas após uma reunião *warã*, expectativas em desacordo com a ênfase Xavante na produção de discurso colaborativo e responsabilidade despersonalizada.

Entre os Xavante, as relações entre subjetividade individual, coletividade e discurso são inteiramente diferentes daquelas pressupostas no modelo baseado em ação do discurso ocidental, que constitui a base da concepção de Habermas acerca do discurso de esfera pública. Segundo a teoria de ação do discurso tradicional, discurso é vinculado a indivíduos pensantes, oradores que articulam autonomamente seus pontos de vista. Os Xavante, no entanto, veem o discurso público como o produto de múltiplos "eus", uma genuína colagem de vozes.

Os Xavante representam de maneira pragmática essa ideia de relações discursivas no discurso *warã*. No *warã*, as características físicas e acústicas da performance dissociam efetivamente os oradores de suas declarações. A produção do discurso e a consequente responsabilidade por ele são distribuídas entre os participantes. Um orador Xavante é como o autor de prosa Bakhtiniano; ele fala *através* da linguagem, aproveitando os expressivos recursos do repertório para objetivar a linguagem e se distanciar dela. Ele parece ser um "mero ventríloquo" (Bakhtin, 1981:299), usando um discurso eloquente, repetitivo e sobreposto a fim de incorporar afirmações feitas por outros antes ou durante o seu discurso. Portanto, um orador representa o discurso como uma produção extraindividual para promover coesão entre os membros de uma facção. Quando o discurso é efetivamente executado, um indivíduo atinge o "anonimato" e compensa a sua "notabilidade" como um orador.

Simultaneamente, a organização do discurso mistura as vozes de membros de facções opostas para neutralizar as forças centrífugas do faccionalismo, reforçando relações igualitárias entre os homens seniores e mantendo a comunidade unida. Entretanto, como mulheres e jovens são institucionalmente excluídos das discussões *warã*, as mesmas práticas discursivas reproduzem e reforçam continuamente as relações de dominação ao longo de linhas de idade e sexo. Embora as formas discursivas pragmaticamente promovam relações igualitárias entre participantes velhos, o acesso desigual à liberdade de participação chama atenção para uma desigualdade fundamental na sociedade Xavante, uma desigualdade não muito diferente daquela da esfera pública liberal descrita por Habermas. De acordo com esse autor, na Europa oitocentista o discurso público centrava seu poder no público falante e motivava a transição dos estados autocráticos para os democráticos; entretanto, nem todas as vozes eram ouvidas como parte do público falante. Analogicamente, nem todos os membros da sociedade Xavante estão incluídos no sistema político atuante. As mulheres, excluídas da participação direta no *warã,* não tem voz direta na esfera pública; elas contribuem indiretamente. Embora os maridos possam levar as vozes de suas esposas ao *warã*, elas próprias não possuem controle direto sobre suas expressões[21]. Em virtude de sua exclusão física da esfera pública, a participação das mulheres é ainda mais despersonalizada do que aquela dos rapazes e homens menos notáveis.

No *warã,* então, o foco da ação política reside na interação social emergente, não em algum agente único como no modelo idealizado de tradição democrática ocidental. A interação discursiva entre homens seniores no *warã* ofusca as fronteiras entre voz individual e subjetividade individual, funde perspectivas individuais e apaga as fronteiras entre as falas de um orador e as dos outros. Por formalmente

representar a produção de discurso como um esforço colaborativo mais do que individual, como uma hibridização de vozes, a prática discursiva *warã* incorpora pragmaticamente uma concepção de linguagem e atos de discurso que foi articulada por teóricos soviéticos tais como Bakhitin, Vološinov e Vygotsky (Duranti, 1988) e que tem emergido em críticas recentes da teoria de atos do discurso (Du Bois, 1987; Duranti, 1988; Rosaldo, 1982). Baseando-se nessa perspectiva, discurso, significado e intencionalidade são contextualmente situados e produzidos intersubjetivamente. E, afinal de contas, não é essa talvez a melhor forma para se pensar sobre o discurso da esfera pública liberal habermasiana e outras, senão todas as formas de *inter*ação comunicativa, mesmo que nem todas as sociedades pragmaticamente exibam o discurso como o processo contextualmente situado, intersubjetivo que é?

Agradecimentos

A pesquisa entre os Xavante foi generosamente apoiada por intermédio de fundos da Inter-American Foundation e da University of Texas, Austin, em 1981-82; Tinker Foundation durante o verão de 1984; programa Fulbright-Hays Doctoral Dissertation Research Abroad; Inter-American Foundation, National Science Foundation (# BNS-8507-401) e Social Science Research Council, em 1985-87. Por suas boas ideias, sugestões e comentários em versões anteriores deste trabalho, agradeço a Don Brenneis, Janet Chernela, Richard Horowitz, Cory Kratz, Ivan Karp, Dan Rigney, T. M. Scruggs, Greg Urban e aos revisores anônimos. Devo agradecimentos especiais a Lino Tsere'ubudzi e ao povo de Eténhiritipa, que apoiaram e colaboraram comigo durante o estudo; e à Fundação Nacional do Índio, Conselho Nacional de Desenvolvimento Cientifico e Tecnológico e às universidades de Brasília e de São Paulo, que facilitaram a minha pesquisa no Brasil.

Notas

1 A epígrafe foi retirada do parágrafo 11 da constituição francesa de 1792, conforme citado por Habermas (1989[1962]: 70).

2 Críticos teêm acusado o modelo comunicativo de Habermas sobre a esfera pública liberal de ser gênero e classe-específico: este se refere a homens brancos de determinada classe socioeconômica (veja, por exemplo, Kemp e Cooke 1981).

3 Veja Maybury-Lewis (1989) e Seeger (1989) para discussões sobre dualismo e ideologias dualistas entre os Jê.

4 Não existe uma ortografia Xavante padronizada. Neste capítulo, adotei as convenções ortográficas empregadas correntemente em Eténhiritipa.

5 Postulo a importância ideológica dessa categoria final de idade em Graham (1995; no prelo).

6 O termo *warã* é referente tanto ao local onde a reunião acontece (o centro da aldeia) como à reunião propriamente dita.

7 A posição corporal assumida em reuniões públicas é significativa para os Xavante. Homens maduros podem deitar-se, enquanto os *waptè* (pré-iniciados) e *'ritai'wa* (noviciados) devem sentar-se.

8 Para poderem jogar futebol à tarde, os noviciados são atualmente dispensados da proibição de adentrarem o centro da aldeia durante o dia.

9 A depender de sua filiação a uma metade ágama, os noviciados agrupam-se à esquerda ou à direita do conselho de homens maduros.

10 O grau de influência que as mulheres podem exercer nas decisões tomadas pelos homens ainda não foi objeto de estudo e, portanto, não estou apta a ir além sobre este tópico no presente.

11 Seria interessante examinar o uso de pronomes pelos homens no discurso *warã* para determinar como os oradores lidam com a apresentação de um *self* individual em oposição a um corporativo. Evidência narrativa de outros contextos (Graham, 1995; no prelo) indica que os Xavante manipulam pronomes para que estes sirvam pragmaticamente a determinados fins (veja, por exemplo, Hanks, 1990; Kuipers, 1990; Urban, 1986b; 1988a).

12 Agradeço a Janet Chernela por sugerir o título "princípio de notabilidade" para contrastar com o de anonimato.

13 Para análise da narrativa do sonho, vide Graham (1995; no prelo).

14 Os Xavante empregam termos de parentesco ou nomes de classes de idade tanto para termos de referência como de tratamento, assim como em referência a um morto. Eles evitam usar nomes próprios pessoais na língua Xavante. Warodi é um caso excepcional, como explicado por Graham (1995; no prelo). No presente capítulo, me refiro a indivíduos por meio de seus apelidos em português ou por seus nomes Xavante (o último nos casos em que eles usam esses nomes em suas interações com pessoas de fora). Para mais descrições sobre práticas de nomeação Xavante, vide Lopes da Silva (1986).

15 Etẽpa adiciona o morfema *mono*, um marcador de aspecto continuativo, assim alterando a forma verbal pós-posicional para *wa'aba*, considerando que em suas primeiras repetições Warodi utiliza a forma continuativa do verbo não marcada *wa'wa*. Etẽpa também acrescenta um dispositivo de focalização, *hã*, que não altera o sentido.

16 O fato de Ai'rere ser da mesma classe de idade de Garcia parece ser uma coincidência, pois o homem falecido que chamo de Ai'rere por respeito atuou frequentemente como um velho *poridza'õno* em diálogos com *öwawè* de várias classes de idade.

17 Os homens envolvidos possuíam arranjos matrimoniais entre vários de seus respectivos filhos.

18 Na verdade, o pai biológico do menino havia morrido e o irmão de seu pai, que de fato é classificado como "outro pai", negociou por ele.

19 Segundo Urban (1985), defino estilo de discurso como um sinal complexo, multifuncional, que pode ser distinguido como um "tipo", em oposição a instâncias concretas (token) ou indicação de uso. Como um sinal multifuncional, um estilo de discurso pode transmitir sentido semântico-referencial (Silverstein, 1976), assim como comunicar via modos de sinais indexicais e icônicos.

20 Segundo uma regra fonológica, o substantivo *wapru* torna-se *waprui* quando seguido pelo morfema *-re* (com).

21 Tradicionalmente os Xavante têm praticado a poliginia, apesar de em aldeias missionizadas a prática estar em vias de ser abandonada.

Referências

AUSTIN, John. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BAKHTIN, Mikhail M. Discourse in the novel. In: M. M. Bakhtin e M. Holquist (Orgs.). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Traduzido do russo por Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981. p. 259-422.

BLOCH, Maurice. Introduction. In: Maurice Bloch (Org.). *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press, 1975. p. 1-28.

BRENNEIS, Donald. The matter of talk: Political performances in Bhatgaon. *Language in Society*, v. 7, p. 159-170, 1978.

_____. Grog and gossip in Bhatgaon: Style and substance in Fiji Indian conversation. *American Ethnologist*, v. 11, p. 487-506, 1984a.

_____. Straight talk and sweet talk: Political discourse in an occasionally egalitarian community. In: Donald Brenneis e Fred R. Myers (Orgs.). *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. New York: New York University Press, 1984b. p. 69-84.

_____. Shared territory: Audience, indirection, and meaning. *Text*, v. 6, n. 3, p. 339-347, 1986.

_____. Performing passions: Aesthetics and politics in an occasionally egalitarian community. *American Ethnologist*, v. 14, p. 236-250, 1987a.

_____. Talk and transformation. *Man, new series*, v. 22, p. 499-510, 1987b.

_____. Telling troubles: Narrative, conflict and experience. *Anthropological Linguistics*, v. 30, n. 3/4, p. 279-291, 1988.

DU BOIS, John. Meaning without intention: Lessons from divination. *Papers in Pragmatics*, v. 1, n. 2, p. 80-122, 1987.

DURANTI, Alessandro. The audience as co-author. *Text*, v. 6, n. 3, p. 239-247, 1986.

_____. Intentions, language, and social action in a Samoan context. *Journal of Pragmatics*, v. 12, p. 13-33, 1988.

FOCK, Neils. *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe*. Copenhagen: National Museum, 1963.

GRAHAM, Laura R. Semanticity and melody: Parameters of contrast in Shavante vocal expression. *Latin American Music Review*, v. 5, n. 2, p. 161-185, 1984.

_____. Three modes of Xavante vocal expression: Wailing, collective singing, and political oratory. In: Joel Sherzer e Greg Urban (Orgs.). *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. p. 83-118.

_____. *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1995.

_____. *Performance de Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante*. Traduzido do inglês por Fernando de Luiz Brito Vianna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, no prelo.

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Traduzido do alemão por T. McCarth. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Traduzido do alemão por T. McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.

_____. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Traduzido do alemão por T. Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1989 [1962].

HANKS, William F. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: University Of Chicago Press, 1990.

HOLQUIST, Michael. The politics of representation. *Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition*, v. 5, n. 1, p. 2-9, 1983.

KEANE, Webb. Delegated voice: Ritual speech, risk, and the making of marriage alliances in Anakalang. *American Ethnologist*, v. 18, p. 311-330, 1991.

KUIPERS, Joel. *Power in Performance: The Creation of Textual Authority in Weyewa Ritual Speech*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

LEDERMAN, Rena. Who speaks here? Formality and the politics of gender in Mendi, Highland Papua New Guinea. In: Donald Brenneis e Fred R. Myers (Orgs.). *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. New York: New York University Press, 1984.

LIST, George. The boundaries of speech and song. *Ethnomusicology*, v. 7, p. 1-16, 1963.

LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.

MAYBURY-LEWIS, David, Org. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

_____. *A Sociedade Xavante*. Traduzido do inglês por Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1967].

_____. Social theory and social practice: Binary systems in Central Brazil. In: David Maybury-Lewis (Org.). *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. p. 97-116.

MYERS, Fred R. Reflections on a meeting: Structure, language, and the polity in a small-scale society. *American Ethnologist*, v. 13, p. 430-447, 1986.

PAINE, Robert, Org. *Politically Speaking: Cross-Cultural Studies of Rhetoric*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1981.

RIVIERE, Peter. The political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue. In: Thomas O. Beidelman (Org.). *The Translation of Culture*. London: Travistock, 1971. p. 293-311.

ROSALDO, Michelle. The things we do with words: Ilongot speech acts and speech act theory in philosophy. *Language in Society*, v. 11, p. 203-237, 1982.

SACKS, Harvey; SCHEGLOFF, Emanuel A.; JEFFERSON, Gail. A simplest systematics for the organization of turn-taking in conversation. *Language*, v. 50, p. 696-735, 1974.

SEARLE, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SEEGER, Anthony. Dualism: Fuzzy thinking or fuzzy sets? In: David Maybury-Lewis (Org.). *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. p. 191-208.

SHERZER, Joel. *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*. Austin: University of Texas Press, 1983.

SILVERSTEIN, Michael. Shifters, linguistic categories, and cultural description. In: Keith H. Basso e Henry A. Selby (Orgs.). *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. p. 11-56.

URBAN, Greg. The semiotics of two speech styles in Shokleng. In: Elizabeth Mertz e Richard J. Parmentier (Orgs.). *Semiotic Mediation*. Orlando, FL: Academic Press, 1985.

_____. Ceremonial dialogues in South America. *American Anthropologist*, v. 88, n. 2, p. 371-386, 1986a.

_____. Rhetoric of a war chief. In: Milton B. Singer (Org.). *Nuclear Policy, Culture and History: Report of a Colloquium Held at the University of Chicago*. Chicago: Center for International Studies, 1986b. p. 211-235.

_____. Semiotic functions of macro-parallelism in the Shokleng origin myth. In: Joel Sherzer e Greg Urban (Orgs.). *Native South American Discourse*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986c. p. 15-58.

_____. Pronominal pragmatics of nuclear war discourse. *Multilingua*, v. 7, n. 1/2, p. 67-93, 1988a.

_____. Ritual wailing in Amerindian Brazil. *American Anthropologist*, v. 90, p. 385-400, 1988b.

WARNER, Michael. *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Traduzido do alemão por G. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1958 [1953].

Publicação original: Graham, Laura R. A public sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of discourse in Xavante. *American Ethnologist*, v. 20, p. 717-741, 1993. Permissão para traduzir e publicar cedida por cortesia da autora e da American Anthropological Association.

Tradução: Vânia Barros.

Revisão técnica e adaptação: Carlos E. A. Coimbra Jr., James R. Welch e Laura R. Graham.

O Sistema Xavante de Grupos de Idade Espirituais: Estrutura e Prática na Vida dos Homens

James R. Welch

A sociedade Xavante, como outras sociedades falantes de línguas Jê, é conhecida entre antropólogos por suas características estruturais duais. Por meio do influente trabalho do antropólogo David Maybury-Lewis (1984 [1967]; 1990 [1965]), o faccionismo político, caracterizado por uma bifurcação ideológica fundamental da sociedade entre pessoas consideradas como próximas e distantes, veio a ser reconhecido como a característica básica desse sistema social. Também por intermédio do seu trabalho, os Xavante vieram a ser amplamente reconhecidos como um exemplo sul-americano de sociedade com um sistema formal de grupos de idade, alternativamente conhecido como sistema de classes de idade ou sistema de categorias de idade. Esses sistemas, que até aquela época eram mais conhecidos na África, são caracterizados por classes (coortes) de idade que passam por uma série de categorias (posições) formais de idade através de eventos cerimoniais ou ritos de passagem (Bernardi, 1985; Prins, 1953; Stewart, 1977). As categorias formais de idade nesses sistemas relativamente pouco comuns diferem das categorias informais de idade presentes em todas as sociedades que marcam os estágios do ciclo da vida humana com base em critérios individualísticos e subjetivos. As evidências de sistemas de grupos de idade em sociedades Jê foram referidas pela primeira vez em relação aos Canela e aos Xerente (Lowie, 1939; 1946; Nimuendaju, 1942; 1946; Nimuendaju e Lowie, 1937; 1938).

Um aspecto do sistema de grupos de idade Xavante o torna especialmente interessante para discussões relativas ao lugar das morfologias sociais duais nas sociedades Jê, tópico que tem recebido considerável atenção da academia (por exemplo, Bamberger, 1974; Carneiro da Cunha, 1982; DaMatta, 1976; Lave, 1975; Lévi-Strauss, 1944). Além do conjunto de classes e de categorias formais de idade que compreendem o sistema de grupos de idade, as classes de idade são alocadas alternadamente entre duas metades (*moieties*) de classes de idade. As características básicas desse sistema foram relatadas pela primeira vez por Maybury-Lewis (1984 [1967]) e eu empreendi sua reavaliação em minha tese de doutorado (Welch, 2009).

Nesse sistema, ao longo da vida, membros das classes de idade passam por uma série de categorias formais de idade, que incluem a pré-iniciação (*wapté*)[1], a idade adulta noviciada (*ritei'wa*) e a idade adulta madura (*iprédu*). Somente a primeira dessas é restrita aos homens; as demais também incluem as mulheres. A promoção entre categorias de idade acontece de forma coletiva, como classes de idade, segundo um calendário ritual público que envolve os ritos de iniciação (*danhono*), que acontecem mais ou menos a cada cinco anos. À conclusão desses ritos, uma nova classe de idade é inaugurada e os pais delegam a elas seus jovens filhos e filhas de mais ou menos a mesma idade. Para os meninos, ser membro de uma classe de idade implica residir fora de sua casa natal, numa casa dos pré-iniciados. Para as meninas, ser membro de uma classe de idade não estipula uma mudança de residência. Cada classe de idade recebe um nome tirado de uma sequência pré-determinada de oito, de forma que cada nome de classe de idade é reciclado aproximadamente a cada quarenta anos. Nas aldeias de Pimentel Barbosa e Etênhiritipá, onde fiz meu trabalho de campo[2], a sequência de nomes de classes de idade era *tirowa*, *ẽtẽpá*, *ai'rere*, *hötörã*, *anhanarowa*, *sada'ro*, *abare'u* e *nözö'u*[3]. Consequentemente, há a necessidade de distinguir entre as classes de idade sênior e júnior que têm o mesmo nome. Consegue-se isso se adicionando o sufixo *-'rada* ("primeiro" ou "velho") à palavra para o grupo anterior dos dois grupos que têm o mesmo nome (por exemplo, *tirowa'rada*). Como esses nomes de classes de idade são aplicados em sequência, eles também são alocados alternativamente entre as duas metades de classes de idade. Essas metades não têm nome e são associadas à locação alternada da casa dos pré-iniciados em lados opostos da aldeia. Assim, as quatro classes de idade inauguradas na casa dos pré-iniciados de um lado são, em sequência perpétua, *tirowa*, *ai'rere*, *anhanarowa* e *abare'u*. As quatro classes de idade que têm ciclo do outro lado são, por vez, *ẽtẽpá*, *hötörã*, *sada'ro* e *nözö'u*.

Essencial a essa divisão em metades de classes de idade é uma moralidade social de lateralidade na qual seus membros se relacionam uns com os outros em certos contextos. Ela decorre do relacionamento privilegiado entre membros de classes de idade alternadas, que são classes de idade adjacentes dentro de uma mesma metade de classes de idade. Os membros da mais velha dessas classes de idade servem como mentores (*danhohui'wa*) para os membros da mais jovem, que são seus *protégés* (*hö'wa nõri*). O relacionamento entre eles é caracterizado por um profundo senso de fidelidade envolvendo indulgência e confiança mútua. Esses relacionamentos duram a vida toda, de forma que cada segundo grupo de corresidentes pré-iniciados se junta a uma cadeia de mentores e *protégés* conectados através de laços íntimos de amizade e respeito. Assim, todos os membros de uma

mesma metade de classes de idade compartilham um profundo senso de lealdade. Eles formam um único grupo de interesses e preocupações mútuas, escondendo seus segredos dos membros da outra metade. Eles todos pertencem ao mesmo lado e se referem uns aos outros como "nosso lado de classe de idade" ou "pessoas do nosso lado de classe de idade" (*waza'runiwĩmhã*). Em contraste, os membros da outra metade de classe de idade são seus rivais e não confiáveis. Os membros de cada metade chamam a metade rival de "o outro lado de classe de idade" ou "pessoas do outro lado de classe de idade" (*hö'amoniwĩmhã*).

Pesquisadores da organização social Xavante que se seguiram a Maybury-Lewis também mencionam outro sistema de categorias de idade no domínio da vida espiritual masculina (Giaccaria e Heide, 1984 [1972]; Müller, 1976; Welch, 2009). De acordo com esses relatos, os homens são introduzidos no sistema espiritual durante um ritual de iniciação (*darini*), que acontece mais ou menos a cada 15 anos e, subsequentemente, passam por uma sequência de quatro categorias espirituais ao longo da vida. Diferentes dos relatos de outros pesquisadores, meus dados indicam que esse sistema espiritual também envolve classes de idade segundo um padrão de alternância, pelo qual as classes de idade espirituais sucessivas são alocadas em duas metades de classes de idade. Ele constitui assim outro sistema formal de grupos de idade, tornando os Xavante um caso excepcional de sociedade com dois sistemas formais de classes de idade operando simultaneamente. Esse sistema espiritual marca a idade social de forma análoga à do sistema secular, embora em um domínio categoricamente diferente das relações sociais. Esse achado merece destaque especial por sugerir que o padrão de metades gerado por meio da alternância de classes de idade, documentado anteriormente apenas no sistema secular de grupos de idade, é uma morfologia social característica dos Xavante em campos múltiplos das relações sociais.

O objetivo deste artigo é apresentar o ciclo de vida espiritual em termos estruturais e discutir sua relação com outras dimensões da organização social na prática da vida cotidiana. Na primeira seção, descrevo a hierarquia espiritual, apresentando evidências de que esta constitui um sistema formal de grupos de idade. Na segunda, demonstro que a sociedade Xavante envolve uma lógica de hierarquia e simetria como mutuamente construída e não-contraditória. Na terceira seção, discuto as dinâmicas envolvidas quando indivíduos negociam ambos os sistemas de grupos de idade espiritual e secular na vida cotidiana, a fim de demonstrar que pluralidade e contingência são características que permeiam a organização social Xavante. Na conclusão, refiro-me a estudos sobre outras sociedades Jê para identificar o grau de recorrência dos temas culturais acerca da pluralidade e não-oposição de morfologias hierárquicas e simétricas.

Baseio meus argumentos tanto na *estrutura* quanto na *prática* social[4]. Esta abordagem decorre principalmente da minha experiência de campo com os Xavante de Pimentel Barbosa e Etênhiritipá, na qual me deparei com uma "estrutura social" tão patente e tangível, expressa com tanta frequência na fala e ação do dia a dia, que não pude me furtar a considerá-la como um fator relevante na realidade social. Nos momentos mais informais da vida, descobri que ocorre rica expressão de alguns dos aspectos mais sutis da vida social na interface entre estrutura e prática. Para os Xavante, as hierarquias de idade em particular não são abstrações; mas partes evidentes de como as pessoas veem e interagem umas com as outras.

O Sistema de Grupos de Idade Espiritual

Como pesquisador em Pimentel Barbosa e Etênhiritipá, fui incorporado ao sistema social como membro masculino de uma classe de idade secular específica (*ẽtẽpá*), que na época ocupava a categoria de idade adulta noviciada (*ritei'wa*), e como membro da categoria de idade espiritual de iniciados (*wai'ãra*). Muito da minha interação social com a comunidade era temperada pelos efeitos colaterais de ter assumido esses *status* sociais. Consequentemente, esses atributos sociais também têm influência sobre este capítulo, uma vez que minha leitura da organização social Xavante foi afetada por minha posição particular dentro dela. Nos dias de hoje, quando visito as aldeias, sou incentivado a participar de rituais espirituais (*wai'a*), não apenas para melhorar a minha compreensão da sociedade Xavante, mas também porque isto é o que se espera de mim como homem. Participei de um ritual espiritual já por ocasião da minha primeira visita ao campo e de muitos outros ao longo dos anos desde que comecei a trabalhar com os Xavante. Em várias ocasiões, inclusive no ritual realizado durante a minha primeira visita, fui selecionado para a extenuante tarefa de carregar as flechas sagradas (*ti'ipê*) enquanto dançava e cantava desde o final da tarde até o raiar do sol no dia seguinte. Não posso dizer que tenha gostado daquelas longas noites, mas através delas pude apreciar de maneira pessoal a camaradagem e a solidariedade que há entre os pares de mesma idade.

Uma forma desses rituais espirituais que foi realizada comumente durante o meu trabalho de campo começa numa clareira no mato entre a aldeia e o rio próximo. Alguns participantes chegam durante a madrugada, antes do nascer do sol, e outros chegam no início da tarde. As mulheres não têm permissão para ir à clareira, embora as atividades que ali acontecem não sejam, estritamente falando, consideradas secretas[5]. As mulheres não presenciam o que acontece lá, mas podem ouvir relatos a respeito mais tarde. Os homens ficam várias horas na cla-

reira, durante as quais os cantores espirituais (*zö'ra'si'wa*), sentados em círculo no centro da clareira, mantêm um canto cadenciado e hipnotizante. Enquanto isso, os iniciados espirituais (*wai'ãra*) ficam de pé em volta da metade superior da clareira e os guardas espirituais (*dama'ai'a'wa*) passam repetidamente na frente deles, balançando vigorosamente os braços em performances estilizadas de agressão e, às vezes, pisam com força nos pés dos iniciados. Durante todo o tempo, os pós-oficiantes espirituais (*wai'a'rada*) ficam sentados na periferia distante da clareira conversando entre si e debochando animadamente dos participantes.

Finda essa etapa, todo o contingente de participantes espirituais masculinos e os pós-oficiantes voltam à aldeia. Lá chegando, um grupo seleto, usualmente composto por seis a oito iniciados, cada um carregando uma flecha sagrada (*ti'ipê*) emplumada com penugem branca e impregnada com pigmentos venenosos, corre do centro da praça para um local afastado no mato, onde são realizadas atividades secretas longe dos olhares e ouvidos das mulheres e homens não iniciados. Enquanto isso, os demais iniciados, guardas e cantores continuam a cantar em frente às casas viradas para a praça. Quando o sol começa a baixar e se completa a primeira rodada de canto público, os iniciados voltam para suas casas, de onde buscam alimentos preparados por suas mães, tias e avós e os levam para os cantores no centro da praça. Esses servem-se de bolos de milho, tubérculos cozidos, refrigerantes e outros presentes colocados em duas pilhas e, ao mesmo tempo que os compartilham com os pós-oficiantes, os consomem em conversas animadas.

Os cantos continuam por toda a noite que, com frequência, é bem fria na região da Serra do Roncador no Mato Grosso. Contudo, nem todos permanecem por toda a madrugada. Os cantores, guardas e pós-oficiantes frequentemente retiram-se para suas casas para aproveitar noites completas de sono. Mesmo a maioria dos iniciados vai para casa, se quiser, para descansar, de modo a poder dar continuidade ao ritual na manhã seguinte. Os únicos indivíduos que têm de permanecer são os seis a oito iniciados selecionados para carregar as flechas sagradas e cantar a noite toda, tarefa muito difícil para ser cumprida durante as altas horas da madrugada.

Embora apenas esses iniciados sejam obrigados a permanecer por toda a noite, eles raramente são deixados completamente sozinhos. Geralmente há vários guardas por perto para garantir que eles mantenham o ritmo do canto, continuem as aparentemente intermináveis voltas em torno da aldeia com apenas um tempo mínimo de descanso, e fiquem longe de confortos como café ou o calor da fogueira que queima no centro da praça. Também estão presentes com frequência alguns pós-oficiantes mais resistentes, que ficam perto do fogo em meio a alegres conversas noturnas, e às vezes alguns iniciados que, mesmo não tendo sido escolhidos para carregar as flechas sagradas, desejam dar apoio a seus pares de classe de idade.

Algumas vezes, quando a intensidade do frio e a falta de dormir fazem com que os iniciados deixem cair o ritmo ou sonoridade do seu canto, alguém acorda e volta à praça para ajudá-los a recuperar a performance. Sons estranhos, que apenas acontecem em ocasiões de rituais espirituais, às vezes emanam do mato próximo à aldeia e sugerem a presença velada de outras entidades na vizinhança.

Aos primeiros sinais perceptíveis do amanhecer, os homens que dormiram durante a noite se juntam ao pequeno círculo de iniciados. Um a um, iniciados, guardas e cantores retornam e adicionam suas vozes ao canto cansado dos iniciados que não tiveram o luxo de dormir. Uma vez que o sol aparece, com todos os homens participantes presentes, o canto é concluído e as flechas sagradas são retiradas dos iniciados seletos que cuidaram delas por toda a noite. Muitas vezes, na manhã fria, competições com flechas marcam o final do ritual. Nelas, os guardas escondidos por trás do círculo de casas lançam flechas cerimoniais que perfazem alta trajetória arqueada em direção à praça da aldeia. Essas flechas, com ponta fabricada de madeira de lei e haste de bambu, são mais compridas do que um homem adulto e exibem penas intercaladas com faixas de pele de cobra e dois tufos de pelo na base. Os iniciados correm para pegá-las no ar antes que atinjam o chão, uma atividade perigosa mas que tem a recompensa da torcida gratificante do público. Então, mais uma vez, os iniciados voltam para casa para buscar alimentos para os cantores e homens mais velhos.

A difícil tarefa de carregar as flechas sagradas e, ao mesmo tempo, cantar a noite toda só é atribuída a membros seniores da categoria de idade dos iniciados (*wai'ãra ipredumrini*). Isso se dá porque ela é considerada uma responsabilidade tão séria quanto desafiadora, pois precisa ser desempenhada até o fim sem falha. Deixar de dormir, resistir ao frio, manter a cadência e sintaxe vocal e carregar as flechas sagradas por toda a noite requer extrema força de vontade. É uma tarefa exaustiva da qual muitos dos iniciados se queixam às vezes. Ainda assim, cumprir essa tarefa constituiu parte essencial de seu treinamento espiritual. É um teste de sua resiliência, um meio de adquirir força espiritual e um pré-requisito para avançar para a categoria de guardas espirituais.

As diferenças marcantes entre os papéis cerimoniais dos iniciados, guardas, cantores e pós-oficiantes descritos anteriormente evidenciam um sistema altamente formalizado de categorias de idade que informa todos os aspectos da espiritualidade dos homens Xavante. Fica fora do sistema a categoria de meninos que ainda não foram ritualmente iniciados no sistema espiritual. Eles são considerados pré-iniciados espirituais (*wautop'tu*). Na minha experiência, pré-iniciados espirituais não participam de nenhuma forma de rituais espirituais, exceto como espectadores, quando permitido. Não considero a pré-iniciação espiritual como uma catego-

ria espiritual formal, uma vez que se refere àqueles indivíduos que estão excluídos do sistema espiritual em uma dada fase. Entretanto, essa distinção é arbitrária.

Os iniciados espirituais (*wai'ãra*) são os rapazes iniciados no mais recente rito de iniciação, que acontece a cada 15 anos, e são os participantes mais jovens nas cerimônias espirituais. Os iniciados devem comparecer aos rituais espirituais regularmente a fim de melhorar a sua resistência, como condição para a receptividade espiritual. Embora os rituais espirituais possam ser realizados por uma série de razões e sigam diversos formatos, sendo que apenas um deles foi descrito acima, todos incluem um elemento de arregimentação para os iniciados, incluindo restrições alimentares com castigos cerimoniais para as transgressões, e responsabilidade cerimonial pelo canto por longos períodos sob estresses físicos como falta de dormir e temperaturas extremas.

A próxima categoria espiritual em ordem ascendente é a dos "guardas" ou "soldados" (*dama'ai'a'wa*), sendo estas as traduções para o português usadas comumente pelos próprios Xavante. Os homens são promovidos da categoria de iniciados nos mesmos ritos a cada 15 anos que marcam a entrada dos iniciados no sistema. No contexto dos rituais espirituais, os guardas vigiam os iniciados, punindo transgressões alimentares e se fazendo presentes durante os rituais para garantir que os jovens cumpram suas obrigações sem se deixarem seduzir pelo sono, café ou álcool, e sem que busquem se aquecer durante as horas frias da noite. Indicativo da autoridade dos guardas sobre os iniciados está nos arcos e flechas que carregam e que, com frequência, usam-nos para golpear os iniciados mal comportados. Assim, conforme a nomenclatura militarista de seu *status*, os guardas assumem uma postura claramente antagonista em relação aos iniciados mas, conforme foi possível observar, o fazem para incentivar seu aperfeiçoamento espiritual. Assim como os iniciados, os guardas não são responsáveis pela condução das cerimônias espirituais em si, mas dirigem alguns aspectos, incluindo aqueles relacionados especificamente à manutenção da vigilância sobre o comportamento dos iniciados.

No papel de condução ativa das cerimônias espirituais de forma mais geral estão os "cantores" (*zö'ra'si'wa*). Como esses não são mais responsáveis por atuar sobre os iniciados de forma antagonista, os cantores desempenham o papel central de oficiar os rituais espirituais. Em cada ritual, horas antes do amanhecer, os cantores se reúnem no centro da clareira localizada entre a aldeia e o rio. Já pintados, adornados e com as mentes palpavelmente focadas, eles cumprimentam a luz da manhã sentados em um pequeno círculo, tendo ao centro uma fogueira que arde. Às suas costas, fincadas no chão, estão suas pesadas bordunas cerimoniais, das quais pendem pequenas trouxas de itens pessoais. Os participantes agitam seus chocalhos de maneira rítmica e vigorosa, enquanto repetem incansavelmente

um canto revelado apenas nessa ocasião. Apesar da impressionante potência visual e auditiva de suas performances, parece que o trabalho principal dos cantores é introspectivo. Eles retomam esse trabalho ao final da tarde e o continuam enquanto toda a procissão de guardas dança ameaçadoramente passando pela fila de iniciados, que esticam seus pés para que os guardas os pisem como punição por eventuais transgressões alimentares. Mais ao final da tarde e novamente na manhã seguinte, de volta à aldeia, os cantores lideram os membros das categorias espirituais mais jovens no canto ao redor da aldeia, revigorando os iniciados e guardas cansados com suas posturas confiantes e determinadas.

A categoria espiritual mais elevada é a dos pós-oficiantes ou seniores (*wai'a'rada*), que foram iniciados no sistema espiritual antes dos três ritos de iniciação espiritual mais recentes. Já tendo servido como iniciados, guardas e cantores, os pós-oficiantes não têm um papel formal a desempenhar nos rituais espirituais. Sua presença é opcional e sua participação geralmente periférica. Eles são considerados como "aposentados" espirituais, deixando o trabalho principal nas mãos de indivíduos mais jovens e bem preparados. Contudo, os pós-oficiantes não são supérfluos no empenho espiritual. Além de assistirem aos ritos espirituais, eles frequentemente ajudam na sua organização e podem, se assim o escolherem, se manifestar para dar conselhos aos participantes. Além disso, embora os pós-oficiantes assistam às cerimônias da periferia, eles o fazem oralmente, zombando das performances ruins para estimular o seu aperfeiçoamento. Tais críticas não são reservadas aos iniciados ou mesmo aos guardas, uma vez que mesmo os cantores podem ser ridicularizados pelos pós-oficiantes se aparecer uma oportunidade. Portanto, os pós-oficiantes permanecem como autoridades seniores nos rituais espirituais, apesar de serem formalmente excluídos como participantes. Com um intervalo entre iniciações de cerca de 15 anos, toda a sucessão do *status* de iniciado ao de pós-oficiante pode levar aproximadamente 45 anos. Dependendo da idade em que um rapaz é iniciado pela primeira vez na hierarquia espiritual, a chegada ao *status* de pós-oficiante pode ocorrer relativamente tarde na vida.

Noções de idade, senioridade, autoridade e responsabilidade estão todas implicadas na hierarquia espiritual. Seja um pré-iniciado, iniciado, guarda, cantor ou pós-oficiante, seu nível de senioridade tem influência na maneira como ele interage com os demais durante os rituais espirituais e na vida social cotidiana. Essa dinâmica é particularmente aparente no relacionamento antagonista especial entre guardas e iniciados, na qual os guardas têm autoridade jurídica explícita para fazer com que os iniciados cumpram certas regras de comportamento. Especificamente, eles proíbem os iniciados de comer alimentos comuns, mais notadamente a carne de várias espécies de caça e peixe. Os guardas devem liberar esses alimentos um

a um para cada iniciado individualmente, antes que ele possa comer livremente e sem medo de reprimendas. Se os guardas não liberarem um alimento, a proibição não termina quando alguém deixa de ser um iniciado. Um pós-oficiante contou-me que ele ainda não tinha autorização para comer carne de cervo-do-pantanal (*Blastocerus dichotomus*) ou traíra (*Hoplias* sp.). Essa autoridade hierárquica expressa por meio de vigilância incessante e retribuição punitiva, deixa claro para os rapazes a importância da obediência comportamental.

A postura de oposição dos guardas em relação aos iniciados contrasta fortemente com o tipo muito diferente de relacionamento que existe entre cantores e iniciados. Enquanto os guardas se relacionam com os iniciados de maneira antagônica, os cantores não interagem com eles publicamente, atuando, na verdade, como seus aliados espirituais mais próximos e mentores espirituais privados. Eles são considerados responsáveis por e "juntos com" (*dasiré*) os membros da categoria de idade dos iniciados. Em espaços privados e em voz baixa, os cantores aconselham os iniciados nos aspectos secretos da espiritualidade Xavante. Eles compartilham um senso de preocupação mútua e confiança absoluta. Especialmente, os cantores indultam os iniciados por guardar em segredo suas violações das restrições alimentares impostas pelos guardas. Portanto, o interesse dos cantores no desenvolvimento espiritual dos iniciados é de uma natureza categoricamente diferente da dos guardas.

A dinâmica social contrastante entre guardas e iniciados, por um lado, e cantores e iniciados, de outro, implica uma lógica estrutural de alternância semelhante à descrita anteriormente para o sistema secular de grupos de idade. Como no sistema secular de grupos de idade, cada categoria espiritual é ocupada por classes de idade espirituais, que são associações para a vida toda, definidas no momento da primeira iniciação no sistema espiritual. Por meio dos rituais coletivos de iniciação espiritual a cada 15 anos (*darini*), seus membros são recrutados e compõem unidades sociais até o final da vida. Os membros de classes espirituais aprendem o conhecimento espiritual juntos por intermédio de experiências mútuas de provas espirituais e do exercício comum de prerrogativas espirituais determinadas pela idade. A unidade da qual são membros é expressa pela pintura corporal e desempenho de papéis específicos de suas categorias de idade, assim como por meio de uma moralidade explícita de sigilo e solidariedade em relação às questões espirituais.

Diferentemente das classes de idade seculares, as classes de idade espirituais não são nominadas[6]. Consequentemente, o aspecto cíclico dos oito nomes rotativos de classes de idade seculares não tem paralelo no sistema espiritual. Além disso, os homens tendem a discutir questões espirituais em termos oblíquos e fora

do alcance auditivo de outras pessoas, de forma que as classes de idade espirituais ficam algo invisível no contexto da fala cotidiana. Apesar de não serem nominadas e não serem frequentemente mencionadas em público, as classes de idade espirituais constituem grupos sociais explicitamente reconhecidos, da mesma forma que as classes de idade seculares. Faço essa afirmação baseado não só em observação, mas também em conversas com participantes espirituais, nas quais eles descreveram o sistema explicitamente em termos de coortes que passam por categorias de idade e são alocados alternadamente em dois lados opostos. Nesse contexto, um determinado indivíduo Xavante usava termos específicos para se referir à sua própria metade de classe de idade espiritual (*wasiré wai'a*) e seu complemento (*wai'a amo*). Eles também falaram do paralelo estrutural entre os sistemas espiritual e secular de categorias de idade, ressaltando que a operação de alternância é similar em ambos, apesar de o conteúdo referente ao domínio espiritual não ser comparável ao do domínio secular.

A solidariedade social entre cantores e iniciados estende-se a classes espirituais alternadas, de forma que cada segunda classe espiritual na sequência de iniciação esteja ligada por um sentimento de identidade mútua e um vínculo de união socioespiritual. Essa união os define como companheiros espirituais e os pareia em um relacionamento de orientação pedagógica, pela qual os cantores são responsáveis pelo cultivo indulgente das capacidades espirituais dos iniciados. Eles são as fontes de conhecimento e orientação espiritual dos iniciados. Entre eles, os assuntos espirituais podem ser discutidos abertamente, palavras proibidas podem ser pronunciadas e transgressões podem ser admitidas sem medo de reprimendas. As classes espirituais alternadas são aliadas naquele contexto específico e estão ligadas por um código de dever recíproco. Os membros de uma mesma metade espiritual se ajudam mutuamente, assim como compartilham e confiam uns nos outros.

Enquanto os membros de classes espirituais alternadas são companheiros, os membros de classes adjacentes são adversários, como ilustrado mais explicitamente pela dinâmica social entre guardas e iniciados. Por meio da alocação repetitiva de classes de idade em metades opostas, as classes de idade alternadas são unidas em cadeias de solidariedade separadas e opostas. Os dois grupos ficam envolvidos em uma bifurcação no intercâmbio de determinadas informações espirituais, arraigada em um etos de desconfiança e constrangimento. Membros de metades espirituais opostas não devem trocar conhecimento espiritual e, na minha experiência, não o fazem. Essa restrição é séria já que as informações espirituais são muito bem guardadas exatamente para protegê-las de furto por aqueles a quem não pertencem por direito. O furto de informações é considerado uma ameaça à

sua potência por parte de seus donos originais. Segundo dizem, duras penas são aplicadas aos que colocam em risco a segurança dessas informações. Agindo em sigilo uma para com a outra, as metades espirituais opostas mantêm seus próprios corpos independentes de conhecimentos espirituais e agendas de ação.

Hierarquia e Simetria

Entre as explicações sugeridas para os sistemas de grupos de idade mundialmente está a de que eles facilitam a organização militarista. Alguns autores argumentam que tais sistemas servem como formas alternativas de integração política em sociedades que não têm uma autoridade centralizada e outros sugerem que eles fornecem um modo padrão de recrutamento militar entre sociedades que, de outra forma, não teriam qualquer relação (Bernardi, 1952; Eisenstadt, 1954; Hanson, 1988; LeVine e Sangree, 1962). Baseado em exame global transcultural acerca da organização social por grupos de idade, Ritter (1980) concluiu que esta serve para integrar os homens em sociedades que enfrentam constantes estados de guerra e nas quais a composição local de grupos flutua devido a condições ecológicas. A fim de substanciar sua hipótese etnograficamente e no contexto sul-americano, Ritter apresentou a organização por idade dos Xavante como um exemplo de caso. É comum a todas essas propostas a ideia de que as classes de idade têm uma função sociopoliticamente integrativa em cenários de guerra. Contudo, elas diferem no que diz respeito à natureza de seu papel integrativo. Eisenstadt (1954) e Bernardi (1952) sugerem que as classes de idade organizariam as pessoas verticalmente usando-se a autoridade, e LeVine e Sangree (1962) propõem que a mesma organiza as pessoas horizontalmente por meio de recrutamento.

Meus dados etnográficos contemporâneos não permitem uma reconstrução histórica das origens dos sistemas de grupos de idade Xavante e, portanto, não me permitem confirmar ou refutar essas hipóteses. Entretanto, o aparente desacordo em relação à natureza da integração por classes de idade, revela um debate acadêmico sobre se as hierarquias de idade constroem relacionamentos sociais verticais ou horizontais, e ilustra a natureza complexa da relação entre proximidade e distância social na organização por idade. Respondendo ao dilema, proponho que a organização Xavante por idade envolve uma integração desses princípios ostensivamente contrastantes. Em ambos os sistemas de grupos de idade, dimensões hierárquicas e de diferenciação envolvem simultaneamente princípios de simetria e similaridade. Isso se dá porque tanto as metades de classes de idade seculares quanto as espirituais são geradas por intermédio da passagem por classes de idade através de categorias de idade. Em outras palavras, as metades simétricas e as

hierarquias de classes de idade existem e se definem através de uma e de outra. Neste sentido, nos dois sistemas de grupos de idade, características simétricas duais (metades) são inseparáveis das características hierárquicas (categorias e classes de idade). Assim, nesses contextos, a cultura Xavante não enfatiza a aparente antítese entre cada par, mas favorece uma formulação que prioriza a sua mutualidade.

Minha proposta faz eco à caracterização de outros autores acerca do dualismo social Jê como congruente com ou pressupondo estruturas assimétricas (por exemplo, DaMatta, 1976; Lévi-Strauss, 1944; 1956; Seeger, 1989; Turner, 1984). Contudo, essas discussões geralmente fazer referência à assimetria entre pares ou em relação a um ponto externo de referência. Nos exemplos apresentados neste artigo, a forma do dualismo é categórica, baseada na condição de filiação a grupos sociais explícitos (metades), cada qual inerentemente simétrico em relação ao outro. Essa simetria tem origem no aspecto diacrônico da alternância de classes de idade, segundo a qual cada fase da dinâmica repetitiva é estruturalmente equivalente a todas as outras, e cada classe de idade ocupará, com o tempo, todas as posições do sistema. Isso se reflete na reciprocidade terminológica dos dois lados como uma oposição entre o "nosso lado" e o "lado deles", sem qualquer referência terminológica absoluta para qualquer uma das metades. A qualquer momento, o arranjo de classes de idade em categorias de idades dará um aspecto assimétrico temporário às metades, mas a natureza cíclica do arranjo significa que todas as classes de idade de ambas as metades assumirão, por sua vez, todas as posições disponíveis.

Nesses sistemas, as fontes de assimetria se encontram em uma bifurcação de hierarquia entre classes de idade ordenadas dentro das metades de classes de idade, as quais compartilham um senso de solidariedade social, e aquelas ordenadas entre metades, que assumem posturas de rivalidade uma com a outra. Uma leitura possível dessa forma de hierarquia é que ela contribui com uma sociologia particular Xavante de transmissão de conhecimento, que envolve métodos contrastantes de indulgência e "amor exigente". Por exemplo, por um lado, os mentores espirituais cultivam em seus *protégés* por meio da proximidade social os conhecimentos e as habilidades necessárias para a maturidade espiritual. Por outro, os guardas espirituais ajudam a transformar os iniciados em adultos espiritualmente capazes por manterem vigilância cerrada sobre estes e desencorajarem o mau comportamento. De acordo com essa perspectiva, embora as relações assimétricas de idade entre adversários de metades opostas difiram nitidamente daquelas entre os aliados de mesma metade, ambas são exemplos de relacionamentos de respeito, nas quais os indivíduos de idades diferentes tratam uns aos outros com formas sancionadas socialmente de deferência e estima (Murdock, 1949; Schusky, 1965). No caso dos

Xavante, as relações de respeito se bifurcam em dinâmicas de solidariedade social e de antagonismo, visando ao objetivo comum de transformar jovens em adultos responsáveis e capazes.

Uma Pluralidade de Sistemas de Idade

A relevância de se reconhecer que a organização social Xavante envolve dois sistemas distintos de grupos de idade, está não apenas nos paralelos lógicos e operacionais que podem ser traçados entre eles, mas também em sua própria pluralidade. Maybury-Lewis chamou a atenção para a pluralidade e aparente flexibilidade da organização por idade e dos outros meios sociais dos Xavante de construir a identidade e a diferença social, tais como os sistemas de metades (Maybury-Lewis, 1984 [1967]). De forma similar, Lopes da Silva também reconheceu a multiplicidade das estruturas sociais dos Xavante e questionou quais conclusões teóricas podem ser tiradas de sua aparente fluidez (Lopes da Silva, 1986). Essa pluralidade de estruturas de idade é evidente não apenas nos sistemas de grupos de idade discutidos neste artigo, mas também em outras dimensões da organização por idade dos Xavante. Por exemplo, o ciclo de vida Xavante também inclui categorias informais de idade que não pertencem aos sistemas formais de classes de idade (Lopes da Silva, 1986; Maybury-Lewis, 1984 [1967]; Müller, 1976; Welch, 2009). Além disso, fica evidente na apresentação de Maybury-Lewis (1984 [1967]) acerca da terminologia de parentesco, a abundância de termos que distinguem a idade relativa e que sugerem que a senioridade constitui elemento difuso nas noções Xavante de parentesco. Além do mais, relatos sobre a dinâmica política dos Xavante atestam a importância do respeito baseado na senioridade para a liderança e a tomada de decisões (Graham, no prelo; Welch, 2009).

Pode-se fazer uma observação semelhante sobre a organização dual dos Xavante. Maybury-Lewis (1984 [1967]:362) escreveu que "O que, de imediato, mais chama atenção quando se entra em contato com as sociedades Jê é a multiplicidade de seus sistemas de metades." De fato, meus dados atestam a existência de pelo menos cinco sistemas de metades Xavante (Welch, 2009). Os dois primeiros derivam dos sistemas espiritual e secular de grupos de idade, como descritos neste capítulo. Um terceiro também pertence ao complexo espiritual e divide os homens em Donos da Madeira (*wedehöri'wa*) e Donos do Chocalho (*umrẽ'tede'wa*), segundo a percepção de seus pais sobre a sua possível forma física adulta, ou seja, mais baixos e atarracados ou mais altos e magros, respectivamente. Como descrito por Maybury-Lewis (1962:136), a diferença entre os Donos do Chocalho e os Donos da Madeira é que eles "envolvem a intercessão de duas classes de espíritos, um

que confere o poder generativo (a vida) e o outro que confere o poder agressivo (a morte)." Os Donos do Chocalho apelam para um espírito benevolente (*danhimi'te*), que é associado às flechas sagradas (*ti'ipê*) que os iniciados seniores carregam. Os Donos da Madeira lutam e dominam um espírito malévolo (*simi'hö'pãri*), que é responsável pelos ventos destruidores. Um quarto sistema de metades envolve dois segmentos patrilineares ordenados, os Girino (*poreza*'õno) e os Água Grande (öwawe), que são exogâmicos e, portanto, orientam os arranjos matrimoniais (Maybury-Lewis, 1984 [1967]). Como explicou-me um membro da metade Água Grande, "Nós somos os faxineiros da metade Girino. Nós os defendemos e varremos a sujeira deles." A metade Água Grande confere à metade Girino autoridade final na tomada de decisões, com o direito de indicar líderes oficiais a partir de integrantes de seu próprio grupo. O quinto consiste na divisão física da aldeia em lados esquerdo (*danhimi'e*) e direito (*danhimire*), com base na localização das casas, o que serve para organizar a distribuição de alimentos e mercadorias em geral para toda a aldeia (metade é distribuída no lado esquerdo e metade é distribuída no direito).

Essa multiplicidade de sistemas confirma outra característica da organização social Xavante – sua extrema contingência. A realidade social Xavante envolve tamanha diversidade de morfologias hierárquicas e simétricas simultâneas, que torna-se altamente multidimensional. Os sistemas secular e espiritual de grupos de idade são nitidamente ilustrativos dessa pluralidade. Em ambos os casos, a ordenação envolve a senioridade presuntiva de maturidade de acordo com duas configurações contrastantes, uma de coleguismo e outra de autoridade. Considerados em conjunto, eles também contribuem para uma complexa rede de relações sociais na qual não há relacionamentos absolutos de poder, como, por exemplo, entre mais jovens e mais velhos, júnior e sênior e subordinados e dominantes. E também não há equivalência absoluta entre os de mesma idade. Ao contrário, as classificações plurais de idade unem e diferenciam os indivíduos de maneiras múltiplas e condicionais, que influenciam suas formas de engajamento em contextos sociais diversos. Com várias hierarquias e oposições de idade em ação ao mesmo tempo, a significância social de cada um é contingente em relação à totalidade de qualquer dinâmica social, incluindo o conjunto completo de outros relacionamentos baseados em idade e a maneira como os atores individuais envolvidos os entendem. A seguir, apresento alguns exemplos.

A decisão de iniciar um garoto no sistema espiritual e assim atribuí-lo a uma classe de idade espiritual é de seu pai, e é limitada pela relativa infrequência de oportunidades de fazê-lo, já que os rituais de iniciação espiritual (*darini*) tendem a ser realizados mais ou menos a cada 15 anos. Consequentemente, cada classe

espiritual inclui membros de diversas classes de idade seculares, que têm início mais ou menos a cada cinco anos, sem que haja nenhum sistema formal de correspondência entre eles. Assim, a posição hierárquica em um sistema pode ser equalizada ou invertida no outro, e oposição entre metades em um sistema pode ser transformada em solidariedade entre metades no outro.

Por vezes, os relacionamentos estruturais contrastantes entre as mesmas pessoas são compartimentalizados de acordo com uma lógica de domínios independentes. Por exemplo, um momento de camaradagem e indulgência entre um mentor de uma classe de idade secular (*danhohui'wa*) e seu *protégé* (*hõ'wa nõri*) pode ser seguido, pouco tempo mais tarde, por um ato sério de punição entre as mesmas duas pessoas em um ritual espiritual (*wai'a*). Os dois eventos podem ser interpretados pelos envolvidos como não tendo qualquer relação um com o outro, sem que nem a intimidade nem a autoridade fiquem comprometidas em seus respectivos contextos.

Outras vezes, relacionamentos aparentemente contraditórios em diferentes domínios sociais podem influenciar um ao outro. Por exemplo, se um guarda espiritual (*dama'ai'a'wa*) descobre que um iniciado espiritual (*wai'ãra*), seu colega de classe de idade no sistema secular, comeu um alimento proibido, ele pode decidir não puni-lo em deferência ao seu senso secular de camaradagem. Por outro lado, esse mesmo iniciado espiritual pode deixar de comer um alimento proibido na frente do guarda espiritual, apesar dele ser um colega de confiança da classe de idade secular, por respeito ao seu *status* espiritual superior. O sigilo, essencial à moralidade Xavante de associações de idade, é extremamente útil nesse aspecto porque pode ser empregado para mitigar ou compartimentalizar as relações de idade. Usando o mesmo exemplo, o iniciado espiritual pode escolher esconder suas transgressões de seu colega de classe de idade para evitar ser punido, ou o guarda espiritual pode escolher guardar segredo acerca das transgressões do seu colega de classe de idade para protegê-lo da punição. A compartimentalização e a acomodação de relações de idade entre domínios são centrais à sua compatibilidade prática e ideológica continuada.

Seguindo os mesmos princípios, o *status* de idade contrastante em um domínio pode servir para delinear hierarquia dentre um mesmo *status* compartilhado em outro domínio, ao mesmo tempo em que o *status* compartilhado em um domínio não é manifestamente pensado para afetar a integridade da classificação hierárquica em outro. Por exemplo, embora não haja uma coordenação explícita entre os sistemas secular e espiritual de grupos de idade, os membros de classes de idade seculares específicas podem dominar os segmentos mais velhos e mais jovens de classes de idade espirituais. Assim, quando fiz minha pesquisa inicial, os

membros da classe de idade secular *ẽtẽpá* desfrutavam de *status* no sistema espiritual exclusivamente como iniciados seniores (*wai'ãra ipredumrini*). Consequentemente, com frequência lhes eram atribuídas atividades espirituais como membros de uma classe de idade secular e não espiritual. Entretanto, passados vários anos, alguns membros da classe de idade secular seguinte (*tirowa*) também tinham se tornado iniciados seniores, fazendo com que aquele estágio espiritual fosse ocupado por membros de duas classes de idade seculares diferentes, que naquele sistema eram adjacentes e localizados em metades opostas. Embora os membros daquelas duas classes de idade seculares tratassem uns aos outros como rivais em alguns outros contextos, durante os rituais espirituais eles se uniam em um projeto de interesse comum e em um ensaio compartilhado da mais alta ordem. Lá eles se perfilavam lado a lado em igual subordinação aos guardas espirituais, que tinham autoridades de policiamento e punição sobre todos eles. Assim, o *status* de idade em um domínio pode fragmentar a solidariedade do *status* de idade em outro ou, alternativamente, unir membros de classes de idade que, de outra forma, seriam antitéticos.

Esses exemplos de relações multidimensionais de hierarquia e de oposição, que de diversas formas unem e separam os indivíduos em uma sociedade, destacam uma característica muito presente na sociabilidade Xavante – não existe um único ponto de referência para a construção de categorias inclusivas ou exclusivas de identidade. Toda pessoa de fora é também simultaneamente uma pessoa de dentro. Cada igual é também um sênior ou um júnior. O *status* não é absoluto e não é fixo; ele é contingente, transitório e circunstancial. A realidade Xavante é de que a identidade é múltipla, que cada formulação de identidade tem seu lugar e seu momento, e que indivíduos de todas as idades têm a autonomia para construir estas formulações como quiserem.

As noções de hierarquia e lateralidade aqui desenvolvidas nos contextos dos sistemas de grupos de idade seculares e espirituais, são apenas duas entre muitas dimensões de sociabilidade que constituem a maneira como as pessoas veem e interagem umas com as outras. Essas influenciam, mas não determinam a experiência social. Vários outros sistemas de organização social são, de maneira similar, aspectos ubíquos da experiência Xavante, fornecendo meios abundantes para unificar certas classes de pessoas como iguais ou semelhantes e ordenar outras como desiguais ou dessemelhantes. Alguns deles assumem morfologias hierárquicas ou duais, e outros não. Essa pluralidade de relações sociais não é única aos Xavante; o mesmo pode-se dizer sobre qualquer rede social em que as pessoas compartilhem relacionamentos múltiplos que afetem de forma diferente suas interações em diversos contextos sociais. No entanto, esse é um ponto especialmente importante

em relação ao ciclo de vida Xavante, pois envolve uma pluralidade notável de formas altamente formalizadas de organização por idade.

Conclusão

Tenho argumentado que o sistema espiritual Xavante de grupos de idade envolve uma lógica de hierarquia e simetria como mutuamente constituída, que espelha princípios organizacionais análogos no sistema secular de grupos de idade. Discuti também como a interação desses dois sistemas se manifesta no convívio social cotidiano, a fim de ilustrar minha afirmação de que aspectos importantes da organização social Xavante são sua pluralidade e consequente contingência que permeiam a experiência social. No mundo social Xavante, sistemas multifacetados de igualdade e diferença são aspectos básicos de como as pessoas entendem o ciclo de vida humano.

O tópico de organização plural de idade e de metades também está presente na literatura etnográfica relativa a outros grupos Jê. Alguns autores respondem ao fato etnográfico de pluralidade afirmando que alguma estrutura única é dominante ou causal; portanto, essencialmente negando a relevância teórica de multiplicidade estrutural (por exemplo, Carneiro da Cunha, 1978; Coelho de Souza, 2002; DaMatta, 1973; 1976; 1979). Entretanto, a multidimensionalidade é aparente em muitos sistemas sociais Jê. Por exemplo, embora DaMatta tenha atribuído estruturas sociais múltiplas Apinayé a uma única oposição subjacente, ele simultaneamente afirmou "que o mundo dos Jê do Norte é um mundo disjuntivo e que uma ideologia dual permite leituras múltiplas da realidade social" (DaMatta, 1976:247). De forma semelhante, embora Turner (1965) tenha explicado as estruturas sociais Kayapó em termos de uma única dinâmica socioeconômica e ideológica subjacente, ele também verificou a abundância de relacionamentos humanos contingentes e reconheceu que a organização social simultaneamente une e divide a sociedade. Esses exemplos atestam a dificuldade teórica de reconciliar pluralidade com singularidade estrutural.

Pode haver uma tendência por parte de alguns autores de pressupor que pluralidade e heterogeneidade impliquem contradição. Essa possibilidade é evidente em publicações acadêmicas que afirmam a impossibilidade de papéis sociais simultâneos. Por exemplo, Turner (1965) escreveu que na sociedade Kayapó, para um homem se tornar marido e pai, ele tem de deixar de ser irmão. De forma semelhante, Jackson (1975) identificou uma maneira de entender a variabilidade de alinhamentos sociais das sociedades Jê como um excesso de filiações, no qual para que uma seja ativada, as demais devem necessariamente ser desativadas.

Essas caracterizações enfatizam uma dinâmica segundo a qual uma dada dimensão da realidade social é enfatizada à custa de outra.

Minha pesquisa sugere que essa compartimentalização não é a única estratégia possível para conciliar a multiplicidade de relações sociais que existe entre os indivíduos. Outra estratégia envolve sua integração simultânea, permitindo que o *status* em um domínio afete o *status* em outro. Essa dinâmica alinha-se melhor com a posição teórica de que organização social é exaustivamente plural e simultânea. Crocker e Crocker (2009 [2004]) ilustraram essa posição quando explicaram as múltiplas hierarquias de idade e as estruturas duais dos Canela como sistemas alternativos, que servem para contrabalancear um ao outro para uma maior solidariedade social global. Melatti (1970; 1978; 1979) adotou posição parecida ao afirmar que, na sociedade Krahô, configurações sociais e ideológicas múltiplas negam umas às outras, rejeitando assim o contraste social e aumentando a igualdade geral entre os indivíduos. Um importante *insight* no trabalho de Melatti é a sua descrição da disponibilidade de múltiplas perspectivas sociais, como ele escreveu, "Os ritos Krahô parecem dar aos indivíduos a possibilidade de observar as relações sociais e as relações entre os elementos do Universo, como o imaginam, de diferentes pontos de vista" (Melatti, 1978:357). Essas posições teóricas são importantes porque reconhecem a irredutibilidade da organização social multifacetada.

Fisher (1991) levou essas ideias ainda mais adiante ao descrever a estrutura social dos Kayapó como essencialmente contingente. Segundo sua avaliação, a pluralidade da estrutura social é tão simultânea como mutuamente exclusiva, de forma que, no âmbito do parentesco, "há uma relação interna entre hierarquia, igualdade e identidade" (Fisher, 1991:480). De acordo com o seu ponto de vista, uma pessoa pode assumir papéis múltiplos simultaneamente assim como também pode trocar entre eles alternadamente, um paradoxo que contribui para a condicionalidade do *status* social e a imprevisibilidade da ação social. Esse também é o caso na sociedade Xavante, em que sistemas múltiplos para considerar a idade em termos absolutos e relativos contribuem para um terreno complexo de unidade e diferenciação social. É, portanto, uma paisagem social que estimula e nega as distinções entre tais oposições heterogêneas como hierarquia e igualdade, separação e integração, individualidade e coletividade, e semelhança e diferença.

Agradecimentos

Agradeço aos Xavante de Pimentel Barbosa e Etênhiritipá por participarem da pesquisa. Sou especialmente grato aos membros da minha classe de idade secular (*êtẽpá*) por seu companheirismo. Recebi comentários valiosos em vários estágios do processo de redação de William Balée, Ricardo Ventura Santos, Carlos E. A. Coimbra, Jr. e Nancy Flowers. Esta pesquisa foi possível graças a financiamentos da Fulbright Commission (Fulbright-Hays Doctoral Dissertation Research Abroad Fellowship, No. P022A040016) e do Tulane Anthropology Graduate Fund. Foram realizadas visitas adicionais ao campo durante projetos de pesquisa subsequentes financiados pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por meio dos projetos 500288/2009-7 e MCT-CNPq/MS-SCTIE-DECIT/CT 40.0944/2005-7.

Notas

1 A ortografia dos termos indígenas nativos segue na medida possível a ortografia em uso atualmente pelos professores Xavante na Escola Municipal de Pimentel Barbosa. É uma ortografia em transição, desenvolvida originalmente por missionários linguistas (Hall *et al.*, 1987; Lachnitt, 2003), baseada nos dialetos locais, e posteriormente modificada por meio de sua aplicação e transmissão por indivíduos Xavante alfabetizados em Pimentel Barbosa e Etênhiritipá. O sistema, como é aplicado atualmente, difere das versões em uso em outras comunidades Xavante e até mesmo de representações anteriores em publicações coordenadas por membros da comunidade de Pimentel Barbosa e Etênhiritipá.

2 A pesquisa de campo original para o presente trabalho consistiu de 12 meses de residência, de 2004 a 2005, e várias visitas entre 2005 e 2010. Autorizações para a pesquisa foram emitidas pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Ministério de Ciência e Tecnologia, e Fundação Nacional do Índio. De acordo com o protocolo Xavante, os objetivos e abrangências do projeto foram apresentados aos líderes da comunidade durante o *warã*, uma reunião de homens adultos maduros que acontece diariamente ao amanhecer e ao anoitecer no centro das aldeias. Embora o consentimento para a pesquisa tenha sido dado no *warã* pelos homens maduros em nome da comunidade, os indivíduos podiam recusar participar do projeto no todo ou em parte por qualquer razão e sem prejuízos.

3 A ordem para algumas outras comunidades é *tirowa*, *hötörã*, *ai'rere*, *sada'ro*, *anhanarowa*, *nözö'u*, *abare'u* e *ẽtẽpá* (Maybury-Lewis, 1984 [1967]).

4 Para os fins deste estudo, considero como "estruturas" as morfologias de relacionamento que conectam as pessoas e contribuem para seus *status* sociais na sociedade. Essa formulação segue livremente Lévi-Strauss (2008 [1963]) e é parecida com o que Radcliffe-Brown (1952) chamou de "forma estrutural". Aplico a noção de estrutura social de forma a antecipar que ela se sobrepõe e se engaja com outras dimensões, tais como as relações sociais, os padrões de comportamento social, papéis sociais, valores sociais, ideologias sociais e instituições sociais. Além disso, considero a estrutura social como sendo inextricavelmente ligada à experiência individual e, portanto, a conceitos antropológicos como prática, práxis, ação e agência (Bourdieu, 1977 [1972]; Fuchs, 2001; Giddens, 1979; Harris, 1989; Ortner, 1984).

5 Durante a minha pesquisa de campo em Pimentel Barbosa e Etênhiritipá, as mulheres não participavam de rituais espirituais. Contudo, há evidências históricas de que as mulheres eram às vezes incluídas (por exemplo, Giaccaria e Heide, 1984 [1972]). Meus colaboradores em Pimentel Barbosa e Etênhiritipá corroboram esse relato, atribuindo a participação feminina a transgressões sexuais. Segundo minhas fontes, as mulheres não participavam do cerimonialismo espiritual em Pimentel Barbosa e Etênhiritipá há muitos anos. Esse relato tem o suporte das observações de Nancy Flowers na mesma comunidade entre 1976 e 1996 (comunicação pessoal, 7 de novembro de 2007).

6 Embora algumas definições de classes de idade requeiram que elas tenham nomes, há ampla evidência etnográfica de sistemas de grupos de idade com classes de idade sem nome (Stewart, 1977).

Referências

BAMBERGER, Joan. Naming and the transmission of status in a Central Brazilian society. *Ethnology*, v. 13, n. 4, p. 363-378, 1974.

BERNARDI, Bernardo. The age-system of the Nilo-Hamitic peoples: A critical evaluation. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 22, n. 4, p. 316-332, 1952.

_____. *Age Class Systems: Social Institutions and Politics Based on Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Traduzido do francês por Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972].

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessôa entre os Índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC, 1978.

_____. Eschatology among the Krahó: Reflection upon society, free field of fabulation. In: Helen King e S. C. Humphreys (Orgs.). *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death. Proceedings of a Meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects Held at the Institute of Archaeology, London University, in June 1980*. London: Academic Press, 1982. p. 161-174.

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo: O conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, 2002. Tese de Doutorado. Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CROCKER, William H.; CROCKER, Jean G. *Os Canelas: Parentesco, Ritual e Sexo em uma Tribo da Chapada Maranhense*. Traduzido do inglês por Lillian DePaula e outros. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2009 [2004].

DAMATTA, Roberto. A reconsideration of Apinayé social morphology. In: Daniel R. Gross (Org.). *Peoples and Cultures of Native South America*. Garden City, NY: Doubleday/The Natural History Press, 1973. p. 277-291.

_____. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. The Apinayé relationship system: Terminology and ideology. In: David Maybury-Lewis (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. p. 83-127.

EISENSTADT, Shmuel Noah. African age groups: A comparative study. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 24, n. 2, p. 100-113, 1954.

FISHER, William H. *Dualism and its discontents: Social organization and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*. Ithaca, NY, 1991. Tese de Doutorado. Antropologia, Cornell University.

FUCHS, Stephan. Beyond agency. *Sociological Theory*, v. 19, n. 1, p. 24-40, 2001.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante: Auwẽ Uptabi, Povo Autêntico*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1984 [1972].

GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

GRAHAM, Laura R. *Performance de Sonhos: Discursos de Imortalidade Xavante*. Traduzido do inglês por Fernando de Luiz Brito Vianna. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, no prelo.

HALL, Joan; MCLEOD, Ruth Alice; MITCHELL, Valerie. *Pequeno Dicionário Xavante-Português Português-Xavante*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1987.

HANSON, Jeffery R. Age-set theory and Plains Indian age-grading: A critical review and revision. *American Ethnologist*, v. 15, n. 2, p. 349-364, 1988.

HARRIS, Grace G. Concepts of individual, self, and person in description and analysis. *American Anthropologist*, v. 91, n. 3, p. 599-612, 1989.

JACKSON, Jean E. Recent ethnography of Indigenous northern Lowland South America. *Annual Review of Anthropology*, v. 4, p. 307-340, 1975.

LACHNITT, Jorge. *Dicionário Xavante/Português: Romnhitsi'ubumro A'uwẽ Mreme – Waradzu Mreme*. 2ª. edição. Campo Grande: Missão Selesiana de Mato Grosso, Universidade Católica Dom Bosco, 2003.

LAVE, Jean Carter. *Inter-Moiety Systems: A Structural Explanation of the Proliferation of Ramkokamekra Ceremonial Institutions*. Irvine, CA: University of California, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. On dual organization in South America. *América Indígena*, v. 4, p. 37-47, 1944.

_____. Les organisations dualistes, existent-elles? *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 112, p. 99-128, 1956.

_____. *Antropologia Estrutural*. Traduzido do francês por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008 [1963].

LEVINE, Robert A.; SANGREE, Walter H. The diffusion of age group organization in East Africa: A controlled comparison. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 32, p. 97-110, 1962.

LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.

LOWIE, Robert H. The associations of the Šerénte. *American Anthropologist*, v. 41, n. 3, p. 408-415, 1939.

_____. The Northwestern and Central Gê. In: Julian H. Steward (Org.). *Handbook of South American Indians, Vol. 1: The Marginal Tribes*. Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, United States Government Printing Office, 1946. p. 477-517.

MAYBURY-LEWIS, David. The Akwẽ-Shavante: A test case of 'dual organization' in Central Brazil. In. *XXXV Congreso Internacional de Americanistas: Actas y Memorias*. México, D.F.: Editorial Libros de México, v. 3, 1962. p. 135-136.

_____. *A Sociedade Xavante*. Traduzido do inglês por Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1967].

_____. *O Selvagem e o Inocente*. Traduzido do inglês por Mariza Correa. Campinas: Editora Unicamp, 1990 [1965].

MELATTI, Júlio C. *O sistema social Krahó*. São Paulo, 1970. Tese de Doutorado. Antropologia, Universidade de São Paulo.

_____. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. The relationship system of the Krahó. In: David Maybury-Lewis (Org.). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. p. 46-82.

MÜLLER, Regina A. P. *A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: Arte visual e comunicação social*. Campinas, 1976. Dissertação de Mestrado. Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

MURDOCK, George P. *Social Structure*. New York: The Free Press, 1949.

NIMUENDAJU, Curt. *The Šerente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 1942.

_____. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press, 1946.

NIMUENDAJU, Curt; LOWIE, Robert H. The dual organization of the Ramko'kamekra (Canella) of Northern Brazil. *American Anthropologist*, v. 39, p. 565-582, 1937.

_____. The social structure of the Ramko'kamekra (Canella). *American Anthropologist*, v. 40, n. 1, p. 51-74, 1938.

ORTNER, Sherry B. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, v. 26, n. 1, p. 126-166, 1984.

PRINS, Adriaan Hendrik Johan. *East African Age-Class Systems*. Groningen: J.B. Wolters, 1953.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West, 1952.

RITTER, Madeline Lattman. The conditions favoring age-set organization. *Journal of Anthropological Research*, v. 36, n. 1, p. 87-104, 1980.

SCHUSKY, Ernest L. *Manual for Kinship Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.

SEEGER, Anthony. Dualism: Fuzzy thinking or fuzzy sets? In: David Maybury-Lewis (Org.). *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989. p. 191-208.

STEWART, Frank Henderson. *Fundamentals of Age-group Systems*. New York: Academic Press, 1977.

TURNER, Terence S. *Social structure and political organization among the Northern Cayapo*. Cambridge, MA, 1965. Tese de Doutorado. Antropologia, Harvard University.

_____. Dual opposition, hierarchy, and value: Moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In: Jean-Claude Galey (Org.). *Différences, Valeurs, Hiérarchie: Textes Offerts à Louis Dumont*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984. p. 335-370.

WELCH, James R. *Age and social identity among the Xavante of Central Brazil*. New Orleans, 2009. Tese de Doutorado. Antropologia, Tulane University.

Publicação original: Welch, James R. Hierarchy, symmetry, and the Xavante spiritual life cycle. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 34, p. 235-259, 2010. Permissão para traduzir e publicar cedida por cortesia da revista *Horizontes Antropológicos*.

Tradução: Vânia Barros.

Revisão técnica: Carlos E. A. Coimbra Jr. e James R. Welch.

Demografia, Território e Identidades: Os Xavante e o Censo Demográfico de 2000

Nilza de Oliveira Martins Pereira, Ricardo Ventura Santos, James R. Welch, Luciene Guimarães de Souza e Carlos E. A. Coimbra Jr.

Introdução

O Brasil constitui um caso único na América Latina por apresentar um dos mais baixos percentuais de indígenas em relação à população total do país (0,4%). Somente a população indígena do Uruguai é ainda menor, em termos percentuais, que aquela do Brasil, consistindo em apenas 0,02%. Apesar de as heterogêneas histórias demográficas poderem explicar muito da variação observada nas proporções de indígenas nas populações nacionais latino-americanas, é possível que as formas através das quais as estatísticas oficiais sobre os indígenas são geradas ajudem a explicar as diferenças observadas nos tamanhos de suas populações no Brasil e países vizinhos como, por exemplo, a Guiana (6,0% indígena), Colômbia (2,0%), Venezuela (2,0%) e Argentina (1,0%) (Montenegro e Stephens, 2006).

Um dos mais surpreendentes resultados do Censo Demográfico 2000 realizado no Brasil foi o aumento no número de pessoas que se autodeclararam "indígenas" (IBGE, 2005; Pereira *et al.*, 2009). Dentre todas as categorias de cor/raça investigadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), quais sejam, "branca", "preta", "amarela", "parda" e "indígena", foi nesta última que se observou o maior crescimento populacional entre 1991 e 2000, qual seja, na média 10,8% ao ano para os "indígenas" em comparação com 1,6% para a população brasileira como um todo. Tal incremento tem chamado a atenção por várias razões. Uma das principais é que, até a década de 1970, eram comuns previsões de que os povos indígenas não sobreviveriam no Brasil enquanto segmentos etnicamente diferenciados apesar de, já na década de 1980, algumas pesquisas apontarem para a reversão da tendência de decréscimo (Pagliaro *et al.*, 2005a; 2005b). Apesar desse crescimento, os indígenas ainda constituem a categoria de cor/raça investigada pelo IBGE com menor proporção na população brasileira (0,4%)[1].

É importante indicar que, em outros países das Américas, aconteceu algo similar ao observado no Brasil entre os censos de 1991 e 2000. Nesse sentido, o aumento na população de "índios" reportado nos Estados Unidos entre os censos de 1960 e 1990 foi atribuído à "comutação étnica", motivada por mudanças na política nacional de identidade indígena (Nagel, 1995). Esse caso sugere que o extraordinário aumento observado no tamanho da população indígena no Brasil não deve ser assumido apenas como uma questão de crescimento populacional, mas também devido a outros fatores, incluindo, potencialmente, aumento associado à reclassificação étnico-racial. Nesse âmbito, tais mudanças na composição populacional, assim como outros dados gerados através dos censos nacionais acerca das populações indígenas, precisam ser compreendidas como fenômenos complexos que envolvem múltiplas camadas de processos demográficos, alguns menos evidentes que outros. Como iremos argumentar, censos nacionais fazem mais do que registrar realidades demográficas; eles também contribuem para a construção das realidades sócio-demográficas.

As análises dos censos brasileiros de 1991 e 2000 acerca dos "indígenas" feitas até o momento avançaram significativamente quanto a descrever algumas de suas características demográficas gerais, incluindo composição etária, fecundidade, mortalidade infantil e migração (IBGE, 2005; Pereira *et al.*, 2005). Uma limitação dos dados desses dois censos é que não é possível realizar inferências sobre a demografia de sociedades ou etnias indígenas específicas, uma vez que em 1991 e 2000 não foram coletados dados acerca de pertencimento étnico específico[2]. Grande parte dos indígenas falam línguas próprias e habitam terras indígenas oficialmente reconhecidas pelo governo brasileiro, que, juntas, representam quase 15% do território nacional.

David Kertzer e Dominique Arel, na introdução da coletânea *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*, fazem um comentário particularmente relevante para as discussões sobre minorias étnicas em censos nacionais: "Censos são… geralmente vistos como questões de rotinas burocráticas, como necessidades desagradáveis do mundo moderno, uma espécie de contagem nacional. Contudo… os censos vão muito além de refletir realidades sociais; pelo contrário, desempenham um papel chave na construção dessas realidades" (2002:2). Transpondo essa perspectiva analítica para o caso dos censos brasileiros, podemos afirmar que, se nos Censos 1991 e 2000 foram coletados importantes dados sobre os indígenas no Brasil, por outro, com toda a autoridade estatística e simbólica associadas às quantificações em larga escala de populações, os perfis demográficos que emergem dizem respeito a uma categoria de "indígena genérico". Neste sentido, ao mesmo tempo em que reflete a realidade social, o

censo brasileiro desempenha importante papel na construção de uma identidade (censitária) indígena.

Neste trabalho pretendemos, a partir dos dados censitários de 2000, investigar aspectos demográficos de um povo indígena específico – os Xavante. Trata-se de uma das sociedades indígenas mais numerosas no Brasil, que contava com uma população de aproximadamente 10 mil pessoas em 2000, vivendo em nove terras indígenas demarcadas no leste de Mato Grosso. Já que através do Censo 2000 não é possível identificar diretamente dados referentes aos Xavante, ou a qualquer outra etnia indígena, a estratégia de análise aqui adotada é a de verificar, dentro dos limites das terras indígenas Xavante, o conjunto de setores censitários que fazem parte da sua composição[3].

Nosso grupo de pesquisa vem realizando detalhados estudos sobre a ecologia, demografia e saúde dos Xavante desde o início da década de 1990, de modo que dispomos de dados coletados *in locu* nas várias terras Xavante (ver síntese em Coimbra Jr. *et al.*, 2002; Souza e Santos, 2001; Souza *et al.*, 2011). A partir de um diálogo com a literatura antropológica, analisaremos qual a caracterização que emerge sobre certos aspectos da sociedade Xavante a partir dos dados do Censo 2000. Nosso enfoque será sobre dois conjuntos de variáveis do censo ("características do domicílio" e "características dos moradores"). Interessa-nos evidenciar como os recenseadores classificaram, em categorias censitárias concebidas para retratar a população nacional, arranjos e morfologias sociais inerentes à sociedade Xavante.

Os Indígenas e os Censos no Brasil

O significado prático de censos nacionais para os diversos segmentos populacionais, incluindo os indígenas, é inquestionável. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000): "Os Censos Demográficos são a única forma de informação sobre a situação de vida da população em cada um dos municípios e localidades do País. As demais pesquisas domiciliares são levantamentos por amostragem, que não são representativas para todos esses níveis geográficos. Os censos produzem informações fundamentais para a formulação de políticas públicas e a tomada de decisões de investimentos privados ou governamentais". No entanto, apesar do reconhecido valor dos censos nacionais para o planejamento e informação do público em todos os níveis, aspectos logísticos como, por exemplo, as formas como os instrumentos do censo são concebidos e aplicados, necessariamente refletem objetivos que, de certa maneira, são restritos, por imporem limites acerca de como os dados são gerados.

No Brasil, assim como em outros países, categorias do censo que visam captar etnia ou raça são inevitavelmente complexas, pois envolvem um conjunto de conceitos relacionados à identidade, incluindo filiação cultural, língua, religião, local de nascimento, nacionalidade e ascendência, para citar apenas alguns (Morning, 2008; United Nations, 2009). Os problemas envolvidos na aplicação de categorias de difícil conceituação ficam especialmente evidentes quando consideramos que as mesmas são relatadas segundo auto-percepção. Além disso, as formas como estas categorias são construídas nos instrumentos censitários afetam diretamente os modos como os indivíduos se auto classificam. Por exemplo, o fato de se prover menos ou mais categorias de escolha pode contribuir para aumentar ou não a adesão dos indivíduos a qualquer categoria potencial única como, por exemplo, "indígena". Da mesma forma, a seleção de categorias sendo não-exclusiva ou exclusiva pode servir para manter ou diminuir a percepção de multietnicidade.[4]

O primeiro censo demográfico no Brasil aconteceu em 1872. Desde então vem sendo realizados a cada dez anos aproximadamente, por vezes com interrupções e/ou intervalos diferentes de uma década (Nobles, 2002; Osório, 2003). Uma característica importante dos censos no Brasil é que há uma longa tradição de incluir uma pergunta sobre a cor ou raça do entrevistado. Ao longo do tempo, a pergunta assumiu diferentes formatos, além de por vezes não ter ser incluída, como ocorreu em 1970 (Tabela 1). Observa-se que, desde a década de 1940, há uma relativa estabilidade nas categorias censitárias de cor. A categoria "indígena" só foi incluída a partir do Censo 1991. Anteriormente, segundo vários autores, é possível que, em larga medida, os "indígenas" tendiam a ser classificados na categoria "pardo" (Oliveira Filho, 1999; Pereira *et al.*, 2005). Analisar os dados dos censos levando em consideração a enorme sociodiversidade indígena constitui grande desafio, pois mesmo no caso de uma pessoa que tenha se auto-declarado "indígena", os recenseamentos de 1991 e 2000 não coletaram dados complementares como língua falada, identidade étnica, ou outras variáveis relevantes que pudessem facilitar análises demográficas e antropológicas mais detalhadas (ver Nota 2).

É importante compreender como são obtidas as informações sobre cor/raça nos censos brasileiros realizados nas últimas décadas. A técnica de amostragem aplicada aos censos brasileiros data de 1960. O desenho amostral adotado compreende a seleção sistemática e com equiprobabilidade, dentro de cada setor censitário, de uma amostra dos domicílios particulares e das famílias ou componentes de grupos conviventes recenseados em domicílios coletivos, com fração amostral constante para setores de um mesmo município. Foram definidas duas frações amostrais distintas para o Censo 2000: 10% para os municípios com população

Tabela 1

Categorias de cor ou raça nos censos brasileiros.

Data	Categorias
1872	Branco, preto, pardo e caboclo
1880	Censo não foi realizado
1890	Branco, preto, caboclo e mestiço
1900	Censo não incluiu pergunta sobre o tema
1910	Censo não foi realizado
1920	Censo não incluiu pergunta sobre o tema
1930	Censo não foi realizado
1940	Branco, preto, amarelo e pardo
1950	Branco, preto, amarelo e pardo
1960	Branco, preto, amarelo e pardo
1970	Censo não incluiu pergunta sobre o tema
1980	Branco, preto, amarelo e pardo
1991	Branco, preto, amarelo, pardo e indígena
2000	Branco, preto, amarelo, pardo e indígena

Fontes: IBGE (2005:12-13), Nobles (2002:68) e Osório (2003).
Obs.: Até o Censo de 1950 a pergunta sobre o tema era aberta. Foi somente a partir do Censo de 1960 que as categorias apareceram como pré-codificadas nos questionários.

estimada superior a 15.000 habitantes e 20% para os demais municípios. Essa metodologia foi aplicada de forma semelhante no Censo 1991 (IBGE, 2003).

Quanto à coleta dos dados no Censo 2000, foram usados dois modelos de questionário: aplicou-se o "Questionário Básico" nas unidades não selecionadas para a amostra, contendo perguntas referentes às características que foram investigadas para 100% da população (ou seja, um conjunto de itens que incluem "características do domicílio" e "características dos moradores"); o "Questionário da Amostra", aplicado somente aos domicílios selecionados para a amostra contendo, além das perguntas que também constam do "Questionário Básico", outras mais detalhadas sobre características do domicílio e de seus moradores (referentes aos temas religião, cor/raça, migração, escolaridade, fecundidade, nupcialidade, trabalho e renda, entre outros) (IBGE, 2003).

Os resultados do Censo 2000 mostram que, dentre todas as categorias de cor ou raça empregadas nesses dois censos pelo IBGE, "indígena" foi a que evidenciou o maior aumento na taxa anual de crescimento populacional no intervalo de nove anos (média 10,8% por ano, comparado a 1,6% para a população brasileira em

geral) (IBGE, 2005). Em termos absolutos, a população indígena passou de 294.131 em 1991 para 734.127 pessoas em 2000 (IBGE, 2005:19). Esse incremento populacional foi em maior escala na área urbana (aumento de 5,4 vezes) que na rural (aumento de 1,6 vezes). Esse aumento é notável porque, conforme já referido, até a década de 1970 eram correntes previsões de que os povos indígenas no Brasil não sobreviveriam como segmentos etnicamente diferenciados (Pagliaro *et al.*, 2005b).

Uma explicação para o aumento dramático verificado no número de pessoas que se autodeclararam "indígena" nos censos brasileiros pode estar associada às mudanças na política de identidade indígena, especialmente a partir da década de 1980, com o aumento da visibilidade do movimento indígena e a nova Constituição de 1988, que estabeleceu como imperativo legal assegurar a permanência dos povos indígenas como sociedades culturalmente diferenciadas. Essas mudanças não apenas podem ter favorecido a adesão à identidade indígena com uma série de políticas públicas destinadas a promover melhorias na saúde, educação e acesso a terra, mas também estimulam o reconhecimento do valor político e da viabilidade da indianidade (Azevedo, 2011; Pagliaro *et al.*, 2005b). Um estudo recente argumenta que a reclassificação étnica motivada por condições sociopolíticas favoráveis seria mais importante do que os fatores demográficos propriamente ditos para explicar o aumento da população indígena entre 1991 e 2000 (Perz *et al.*, 2008). Apesar desse aumento, em 2000, os indígenas constituíam a menor proporção dentre as categorias de cor ou raça do IBGE (0,4%), contra 54,1% de brancos; 6,3% pretos; 0,5% amarelos e 38,7% pardos (IBGE, 2005).

Segundo o Censo 2000, o perfil da população indígena mostra uma série de características únicas, particularmente nas áreas urbanas (IBGE, 2005). Os indígenas urbanos acompanharam o padrão nacional de composição populacional segundo sexo e idade, evidenciando características tais como baixa fecundidade e mortalidade, assim como baixa razão de dependência e idade mediana elevada.

Se para os indígenas em áreas urbanas não se delineia a partir do Censo 2000 uma população com características demográficas que os aproximem do que tem sido descrito para os povos indígenas no Brasil (ver Pagliaro *et al.*, 2005a), nas áreas rurais o cenário é outro. Assim, um dos resultados mais interessantes das análises já realizadas é o de que 85% dos 350.829 indígenas em área rural residem em municípios nos quais há terras indígenas reconhecidas pelo Estado. Além disso, as características demográficas dessa população apresentam várias semelhanças com aquelas que vêm sendo descritas em estudos de antropologia demográfica realizados em populações indígenas locais específicas (ver síntese em Pagliaro *et al.*, 2005a). Dentre elas, destacam-se uma população majoritariamente composta por crianças e jovens (45,2% abaixo de 15 anos), baixa escolaridade formal, elevada fe-

cundidade (taxa total de fecundidade de 5,8 filhos) e elevada mortalidade infantil (47 por mil nascidos vivos), dentre outras características (IBGE, 2005).

O Nível Micro Iluminando o Macro

Infelizmente não há informações demográficas (natalidade, mortalidade, migração, etc.) confiáveis sobre as centenas de sociedades indígenas que habitam o território brasileiro (ver revisão em Pagliaro *et al.*, 2005a; 2005b). No caso de algumas delas, foram realizados estudos demográficos mais aprofundados, ainda que referentes a intervalos de tempo limitados[5]. A FUNAI, apesar de ter a atribuição legal de colher, processar e divulgar dados demográficos sobre os povos indígenas, nunca realizou sistematicamente essa tarefa. A partir de 1999, quando se deu a criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena[6], foi instituído o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena – SIASI (Cardoso *et al.* 2012). Um dos módulos desse sistema está relacionado à manutenção de dados demográficos. Apesar de seu potencial, problemas de ordem técnica e política tem dificultado que o SIASI se torne, nacionalmente, uma fonte confiável de dados sobre a saúde e a demografia dos povos indígenas (Sousa *et al.* 2007; Cardoso *et al.* 2012; Souza & Santos 2009).

No cenário da antropologia brasileira, o povo Xavante está entre os mais estudados do ponto de vista de sua dinâmica demográfica (ver revisões em Coimbra *et al.* 2002 e Santos *et al.* 2013). Em parte, estas pesquisas foram realizadas em associação com profissionais ligados ao Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Xavante, incluindo técnicos que trabalham com o SIASI. Esse sistema é alimentado diretamente pelos profissionais de saúde que trabalham nas comunidades, que devem registrar em planilhas e inserir eletronicamente dados referentes a eventos vitais e de saúde, como nascimentos, mortes, doenças, internações, etc. (Sousa 2007).

Segundo dados do SIASI para o DSEI Xavante, a população residente nas terras indígenas era de 10.034 pessoas em 2000 (Tabela 2). Aproximadamente 40% da população residiam em uma única terra indígena (Parabubure). São Marcos é outra terra indígena com grande concentração populacional. Os dados mostram também que aproximadamente metade da população Xavante é composta de menores de 15 anos de idade (Tabela 3), o que é uma característica bastante frequente entre os povos indígenas no Brasil (Pagliaro *et al.*, 2005a).

O que nos dizem os dados do Censo 2000 acerca dos Xavante? Já que, como vimos, a partir dos dados censitários de 2000 não era possível obter diretamente informações sobre a população Xavante, ou qualquer outro povo indígena, uma

Tabela 2

Comparação dos dados coletados nas terras indígenas Xavante pelo Censo 2000 e pelo SIASI.

Terras Indígenas	Censo Demográfico 2000	SIASI 2000	Diferença (%)
Areões	857 Homens: 445 Mulheres: 412	925 Homens: 469 Mulheres: 456	-7,9
Marechal Rondon	436 Homens: 223 Mulheres: 213	440 Homens: 225 Mulheres: 215	-0,9
Parabubure	3761 Homens: 1917 Mulheres: 1844	4023 Homens: 2062 Mulheres: 1961	-7,0
Pimentel Barbosa	1349 Homens: 652 Mulheres: 697	1362 Homens: 670 Mulheres: 692	-1,0
Sangradouro-Volta Grande	1077 Homens: 553 Mulheres: 524	1055 Homens: 545 Mulheres: 510	+2,0
São Marcos	2125 Homens: 1121 Mulheres: 1004	2229 Homens: 1192 Mulheres: 1037	-4,9
Total	9605 Homens: 4911 Mulheres: 4694	10034 Homens: 5163 Mulheres: 4871	-4,5

alternativa metodológica foi a de aplicar um tratamento territorial, com base no conceito de setor censitário. Em 2000, o Brasil foi dividido em 215.790 setores censitários, que constituem as unidades territoriais de coleta dos dados censitários (IBGE 2003). No conjunto das variáveis investigadas no censo, há aquela referente a "tipo do setor censitário", que se subdivide em "não especial" e "especial". Dentre os "especiais", estão "aglomerados subnormais", ou seja, quartéis, alojamentos, embarcações, aldeias, cadeias e asilos-hospitais (IBGE 2003). Apesar do potencial dessa classificação para a identificação dos setores censitários contendo aldeias, na prática a mesma não se mostrou muito útil, pois, aparentemente, nem todos os setores censitários localizados nas terras indígenas foram apropriadamente classificados nesta categoria.

Tabela 3

Comparação das distribuições etárias nas terras indígenas Xavante segundo o Censo 2000 e o SIASI.

Terras Indígenas	Censo 2000 (%)	SIASI 2000 (%)	Diferença (%)
Areões			
0-14 anos	52,6	53,3	-0,7
15 a 64 anos	38,6	38,7	-0,1
65 anos ou mais	8,8	8,0	+0,8
Marechal Rondon			
0-14 anos	49,5	51,1	-1,6
15 a 64 anos	44,7	44,1	+0,6
65 anos ou mais	5,7	4,8	+0,9
Parabubure			
0-14 anos	52,7	53,7	-1,0
15 a 64 anos	39,9	39,7	+0,2
65 anos ou mais	7,4	6,6	+0,8
Pimentel Barbosa			
0-14 anos	54,7	55,7	-1,0
15 a 64 anos	36,2	36,2	+0,0
65 anos ou mais	9,1	8,1	+1,0
Sangradouro-Volta Grande			
0-14 anos	47,6	53,4	-5,8
15 a 64 anos	47,5	42,0	+5,5
65 anos ou mais	4,8	4,6	+0,2
São Marcos			
0-14 anos	52,8	53,2	-0,4
15 a 64 anos	42,4	43,5	-1,1
65 anos ou mais	4,8	3,3	+1,5
Total			
0-14 anos	52,3	53,6	-1,3
15 a 64 anos	40,9	40,4	+0,5
65 anos ou mais	6,8	5,9	+0,9

Considerando que não é possível nos apoiarmos na identificação dos setores de aldeia indígena, a alternativa para localizar os dados relativos aos Xavante foi a de comparar a malha territorial de setores censitários do IBGE com a malha territorial das terras indígenas fornecida pela FUNAI. A associação das duas malhas territoriais geográficas requer um conhecimento cartográfico detalhado acerca das terras indígenas, principalmente no tocante a sua localização e área geográ-

fica, para as quais o georreferenciamento se faz necessário[7]. Foram analisadas as seguintes terras indígenas Xavante: Areões, Marechal Rondon, Parabubure (inclui as três terras adjacentes – Parabubure, Chão Preto e Ubawawe), Pimentel Barbosa, Sangradouro-Volta Grande e São Marcos. Foram excluídas as terras indígenas Marãiwatsédé e Wedezé, já que o retorno dos Xavante a estes territórios ocorreu após o ano 2000. Nas seis terras Xavante analisadas foram localizados 61 setores censitários, distribuídos da seguinte forma: 5 em Areões, 1 em Marechal Rondon, 40 em Parabubure, 6 em Pimentel Barbosa, 5 em Sangradouro-Volta Grande e 3 em São Marcos[8].

De maneira geral, as análises evidenciaram uma alta concordância entre os dados do Censo 2000 coletados nos setores censitários localizados nas terras Xavante e as demais sistematizadas para o mesmo período (Tabela 2). Observou-se que o Censo 2000 enumerou 9.605 pessoas nas terras Xavante, que era um número bastante próximo daquele do SIASI (10.034 pessoas). As maiores discrepâncias foram observadas nas terras indígenas Areões e Parabubure. Além disso, as distribuições percentuais da população segundo idade e sexo também se mostraram próximas (Tabelas 2 e 3)[9].

Portanto, a análise comparativa do Censo 2000 com dados referentes aos Xavante derivados de outras fontes mostra uma elevada concordância no que diz respeito ao tamanho de população, à sua composição segundo sexo e idade e também à distribuição segundo terras indígenas. Em outras palavras, houve uma captação adequada, por parte do Censo 2000, de características básicas da população Xavante.

Um Olhar Sócio-Antropológico sobre as Categorias Censitárias

Em alguns países da América do Sul, como o Paraguai, além dos levantamentos nacionais, vem sendo realizados censos indígenas específicos (Del Popolo 2008; Frutos et al. 2004). Esses censos permitem não somente a coleta de dados de particular interesse para a demografia e política indígena, como também há a possibilidade de elaborar as questões de forma a se estar mais próximo das categorias e realidades socioculturais indígenas.

Conforme já mencionado, os censos demográficos realizados no Brasil incluem a possibilidade de identificar os indígenas, mas não está concebido e estruturado de modo a coletar informações para segmentos particulares, como os povos indígenas, que são étnica e culturalmente diferenciados. Isso fica não somente evidente na ausência de perguntas sobre a etnia do indivíduo ou sua língua nativa (no caso dos Censos 1991 e 2000), como também na forma como alguns dados

são captados. Inúmeros exemplos poderiam ser dados. Assim, no "Questionário da Amostra" há uma série de perguntas sobre "incapacidade física", uma das quais se a pessoa é "incapaz" ou se tem alguma ou grande dificuldade de caminhar ou subir escadas, que é um equipamento ausente da maioria das comunidades indígenas. Os itens relativos a trabalho e religião, dentre muitos outros, são também ilustrativos da baixa aplicabilidade para os indígenas, já que se baseiam em uma perspectiva ocidental relacionada a ambas as categorias.

Na seção anterior foi demonstrado que os resultados do Censo 2000 para as terras Xavante, no que diz respeito a volume de população e composição por sexo e idade, se mostraram bastante compatíveis com dados de outras fontes, captadas de forma independente e baseadas em investigações *in locu* nas comunidades (Tabelas 2 e 3). Mas o que dizer sobre outras dimensões da sociedade Xavante? Em outras palavras, em um contexto de interculturalidade, como foram captadas no levantamento censitário categorias sócio-antropologicamente particularmente complexas, como a composição dos domicílios e as relações entre os seus moradores?[10]

Uma vez que há uma extensa literatura antropológica sobre os Xavante, a organização de seu "domicílio" é bem conhecida. Ainda hoje, na maioria das terras Xavante, as moradias mantêm o arranjo tradicional de disposição circular, típica dos grupos Jê do Brasil Central. A posição das casas no semicírculo é definida por aspectos de ordem social e cultural, como liderança, arranjos clânicos, dentre outros fatores (Lopes da Silva 1986; Maybury-Lewis 1967). Na maioria das terras Xavante os domicílios são habitados por famílias extensas. Tradicionalmente, os Xavante são uxorilocais, ou seja, após o casamento, o homem, em geral entre 18-25 anos, muda-se para a casa dos pais de sua esposa. Uma vez que é comum que um conjunto de irmãos se case com um conjunto de irmãs (ou que um dado homem se case com duas ou mais irmãs), há um dado momento do ciclo de vida do domicílio quando várias gerações convivem, não sendo infrequente que 30 ou mais pessoas vivam sob o mesmo teto. As casas Xavante geralmente apresentam uma única entrada. Internamente, cada casal tem seu espaço próprio, mesmo que divisórias internas sejam poucas. Portanto, a base da composição do domicílio Xavante encontra-se na família extensa, ou seja, um casal mais velho, suas filhas e respectivos esposos, além dos netos e, eventualmente, pessoas idosas (mães ou tias), cujos núcleos familiares originais se dissolveram.

Antes de detalhar os resultados do Censo 2000 sobre os domicílios localizados nas terras Xavante, é necessário esclarecer como a categoria "domicílio" é captada do ponto de vista censitário. Para fins dos censos, domicílio consiste "em local estruturalmente separado e independente que se destina a servir de habitação a uma

ou mais pessoas, ou que esteja sendo utilizado como tal". O critério de "separação" aplica-se "quando o local de habitação é limitado por paredes, muros ou cercas, coberto por um teto e que permite que uma ou mais pessoas, que nele habitam, se isolem das demais, com a finalidade de dormir, preparar e/ou consumir seus alimentos e proteger-se do meio ambiente, arcando, total ou parcialmente, com suas despesas de alimentação ou moradia". Já o critério de "independência" se aplica "quando o local de habitação tem acesso direto para os seus moradores entrar e sair sem necessidade de passar por locais de moradia de outras pessoas". Na caracterização dos domicílios pelo IBGE, os dois critérios tem que ser atendidos simultaneamente e deverão ser aplicados nas unidades residenciais localizadas em uma mesma propriedade ou terreno (IBGE 2000:25).

Ainda dentro da classificação censitária, os domicílios podem ser classificados como "particulares" (com as subdivisões "permanente" ou "improvisado") ou "coletivos". O domicílio "particular" consiste numa moradia onde o relacionamento entre seus ocupantes é ditado por laços de parentesco, de dependência doméstica ou por normas de convivência. É "permanente" se "foi construído para servir exclusivamente à habitação e... tinha finalidade de servir de moradia a uma ou mais pessoas"; é "improvisado" se "localizado em unidade não-residencial (loja, fábrica, etc.) que não tinha dependências destinadas exclusivamente à moradia, mas que... estava ocupado por morador(es)". São exemplos de domicílios "improvisados" prédios em construção, vagões de trem, carroças, tendas, barracas, trailers, grutas, aqueles situados sob pontes, viadutos, etc. Já o "domicílio coletivo" é "registrado quando no estabelecimento ou instituição a relação entre as pessoas que nele habitavam... era restrita a normas de subordinação administrativa". Exemplos incluem hotéis, pensões, presídios, cadeias, penitenciárias, quartéis, postos militares, asilos, orfanatos, conventos, hospitais e clínicas (com internação), alojamentos de trabalhadores, motéis e campings (IBGE 2000:52-55).

Feitos esses comentários, o que os dados censitários nos informam sobre os domicílios Xavante? Como veremos, a maneira como os domicílios Xavante foram classificados no Censo 2000 mostra, de forma contundente, como morfologias sociais nativas, distintas, portanto, daquelas ocidentais, foram percebidas e classificadas pelos recenseadores.

No total, o Censo 2000 identificou nas terras Xavante 1.877 domicílios. A ampla maioria (1.152 ou 61,4%) foi classificada como "coletivos", variando de 36,8% em Sangradouro-Volta Grande a 83,9% em Pimentel Barbosa (Tabela 4). Três terras (Areões, Pimentel Barbosa e São Marcos) tiveram mais de 75% dos domicílios classificados como "coletivos". Portanto, os domicílios Xavante foram, em sua maioria, classificados no Censo 2000 como equivalentes a estruturas com "normas

Tabela 4

Classificação dos domicílios nas terras indígenas Xavante, Censo 2000.

Terras Indígenas	Particulares permanentes	Particulares improvisados	Coletivo	Total
Areões	30 (17,2%)	0	144 (82,8%)	174 (100%)
Marechal Rondon	49 (60,5%)	1 (1,2%)	31 (38,3%)	81 (100%)
Parabubure	381 (50,7%)	0	371 (49,3%)	752 (100%)
Pimentel Barbosa	35 (15,6%)	1 (0,4%)	188 (83,9%)	224 (100%)
Sangradouro-Volta Grande	129 (63,2%)	0	75 (36,8%)	204 (100%)
São Marcos	99 (22,4%)	0	343 (77,6%)	442 (100%)
Total	723 (38,5%)	2 (0,1%)	1152 (61,4%)	1877 (100%)

de subordinação administrativa", na qual, como vimos, se encaixam hotéis, pensões e alojamentos.

Além da dimensão conceitual sobre o que é o "domicílio" Xavante, ao se comparar os dados censitários com informações primárias observa-se outra importante diferença. Isto porque, se o Censo 2000 identificou 1.877 domicílios, dados oriundos do SIASI e de nossas pesquisas diretamente nas comunidades para 2000 evidenciam um total de 1.278 nas terras Xavante (Tabela 5). Como explicar essa diferença? Uma explicação plausível é que as grandes casas Xavante, onde vivem famílias extensas, por vezes com até 20-30 indivíduos aparentados, foram classificadas pelos recenseadores não como domicílios em si, mas como agrupamentos deles.

Paralelamente à discrepância entre o número de domicílios a partir de nossas investigações e aquele indicado pelo Censo 2000, há outro conjunto de dados relevante para reforçar a explicação quanto à "simplificação" dos domicílios Xavante através do levantamento censitário. Nas Tabelas 5 e 6 há informações comparativas entre os tamanhos das casas Xavante derivadas do SIASI e as médias de moradores no domicílio a partir dos dados censitários. Enquanto os dados do Censo 2000 indicam que os domicílios nas terras Xavante variam entre 4,8 e 6,0 moradores, os dados por nós sistematizados apontam para médias entre 7,2 e 11,8 moradores.

As formas como diversas características da sociedade Xavante foram interpretadas através do Censo 2000 tem importantes implicações, indo além das classificações em si. Por exemplo, no âmbito do censo, informações sobre abastecimento e canalização de água, assim como quantidade de banheiros e tipo de escoadouros

Tabela 5

Número de domicílios, população total e número médio de moradores por domicílio nas terras indígenas Xavante, SIASI 2000.

Terras Indígenas	Número de domicílios	População	Média de moradores
Areões	106	925	8,7
Marechal Rondon	60	440	7,3
Parabubure	549	4023	7,3
Pimentel Barbosa	115	1362	11,8
Sangradouro-Volta Grande	137	1055	7,7
São Marcos	311	2229	7,2
Total	1278	10034	7,9

Tabela 6

Número médio de pessoas por domicílio nas terras indígenas Xavante, Censo 2000.

Terras Indígenas	Particulares Permanentes	Particulares improvisados	Coletivo	Total
Areões	6,9	--	4,5	4,9
Marechal Rondon	5,6	12,0	4,9	5,4
Parabubure	5,5	--	4,4	5,0
Pimentel Barbosa	7,7	9,0	5,7	6,0
Sangradouro-Volta Grande	5,8	--	4,4	5,3
São Marcos	6,1	--	4,4	4,8
Total	5,1	5,8	4,5	4,7

(presença de esgoto, fossa, etc.), somente são coletadas por amostragem somente nos domicílios classificados como "permanentes". Dado que a maioria dos domicílios nas terras Xavante não foram classificados nesta categoria, o resultado é que para uma minoria das comunidades foram coletadas informações sobre condições de saneamento. Se considerarmos que doenças relacionadas às condições ambientais, como diarreia e pneumonia, são importantes causas de adoecimento e morte, sobretudo entre as crianças indígenas (ver Coimbra *et al.* 2002; Lunardi *et al.* 2007; Santos & Coimbra 2003; Souza *et al.* 2011), ficam evidentes as implicações das leituras censitárias acerca da realidades indígenas.

Considerações Finais

Este trabalho visou estabelecer um diálogo entre os dados censitários, coletados no contexto de um censo nacional, e aqueles derivados de um contexto microsociológico específico, qual seja, o de um povo indígena situado no Brasil Central. Para tanto, uma vez que o Censo 2000 não incluiu a coleta de dados sobre filiação a etnias indígenas específicas, foi necessário realizar um tratamento geográfico, a partir da qual se chegou às unidades censitárias (os chamados setores censitários) localizados no interior das terras indígenas Xavante.

Na introdução deste trabalho nos referimos às reflexões de Kertzer & Arel (2002) sobre como os censos, assim como refletem a realidade social, também têm um importante papel na construção dessa realidade. Isso sem dúvida se aplica para o contexto brasileiro, bem como aquele em outros países na América Latina, em anos recentes. No caso do Brasil, com a inclusão da categoria "indígena" nos censos desde 1991, o resultado foi que esta categoria apresentou as maiores taxas de crescimento dentre todas as categorias de cor/raça investigadas nos levantamentos censitários brasileiros. Na linha sugerida por Kertzer & Arel, a maneira como os dados sobre os indígenas são captados pelo censo gera o que alguns antropólogos e demógrafos denominam de uma "identidade indígena genérica" (ver discussão em Azevedo, 2000; 2011; Oliveira Filho, 1999; 2012; Pagliaro *et al.*, 2005b; Pereira *et al.*, 2005).

Especificamente em relação aos Xavante, os argumentos desenvolvidos neste trabalho mostram como características e arranjos sociais nativos são refletidos (e transformados) através da captação dos dados censitários. O domicílio Xavante, com toda sua complexidade demográfica e sócio-antropológica, que envolve conceitos particulares de família, é equiparado a instituições ocidentais peculiares, como asilos e presídios, nos quais a estrutura organizativa não se assenta no conceito de "família". Assim, as análises aqui desenvolvidas evidenciam que o censo não teve a especificidade necessária para retratar e registrar aspectos fundamentais da sociedade Xavante. Esse achatamento e simplificação de uma importante base organizativa da sociedade Xavante – a família – encontra eco no comentário de Arjun Appadurai: "estatísticas são para corpos e tipos sociais o que mapas representam para territórios: achatam e circunscrevem" (apud Kertzer e Arel, 2002:6).

Mesmo frente a essas limitações e dificuldades, compartilhamos da ideia de que se deve buscar, mais e mais, o aprimoramento da captação dos dados sobre os indígenas nos censos nacionais, como os realizados no Brasil. Dito de outra forma, o intuito deve ser buscar uma maior sintonia entre o censo nacional e as especificidades fundamentais das sociedades indígenas no que tange a sua orga-

nização social e dinâmica demográfica; ou seja, censos mais sensíveis para as realidades indígenas[11]. Mesmo que no futuro venham a acontecer censos indígenas específicos no Brasil, ainda assim haverá a necessidade de manter e aprimorar nos censos nacionais a captação de dados sobre os indígenas. Por exemplo, há um crescente contingente de indivíduos que se autodeclararam indígenas vivendo em cidades, particularmente nas capitais de alguns estados. É improvável que censos indígenas específicos que, se ocorrerem, tenderão a se concentrar nas áreas rurais, disponham de tempo e recursos para localizar esses indivíduos nas cidades. Diante disso, a solução é o aprimoramento das questões relacionadas aos indígenas nos censos nacionais (incluindo línguas faladas e pertencimento étnico específico, dentre outras), assim como o desenvolvimento de uma maior sensibilidade sócio-antropológica na análise e interpretação dos dados.

Notas

1 Um rápido crescimento demográfico dos indígenas tem sido observado em outros países da América Latina (para uma revisão ver McSweeney e Arps, 2005).

2 É importante destacar que aconteceram importantes avanços no censo nacional realizado em 2010 no Brasil no tocante à questão indígena, como a inclusão de perguntas sobre pertencimento étnico específico, língua indígena falada, entre outras (ver Azevedo, 2011; IBGE, 2012; Santos e Teixeira, 2011).

3 Setor censitário é uma das unidades básicas dos censos demográficos realizados no Brasil, sendo definido como "unidade de controle cadastral formada por área contínua urbana ou rural, cuja dimensão e número de domicílios ou de unidades não-residenciais permitem ao recenseador cumprir suas atividades censitárias em um prazo determinado, respeitando o cronograma de atividades" (IBGE, 2000:15).

4 Como documentado para os índios americanos no Censo dos Estados Unidos de 1980, duas perguntas sobre "raça" e "ancestralidade" colocadas de maneira diferente produziram resultados completamente distintos. A questão sobre "raça" computou 1,5 milhões de índios norte-americanos, enquanto a questão sobre "ancestralidade"resultou em uma estimativa 4,4 vezes superior (6.8 milhões) (Snipp, 1989). A maneira como "etnicidade" foi construída no Censo 2000 no Brasil é igualmente importante para se compreender os resultados pertinentes aos povos indígenas.

5 Em Pagliaro et al. (2005a) podem ser encontrados diversos estudos de caso sobre a demografia de povos indígenas específicos.

6 Para mais informações sobre a trajetória e configuração atual do Subsistema, ver Cardoso *et al.* (2013).

7 Para esse processo foi utilizado o *software* ArcView.

8 Dentre os 61 setores localizados nas terras Xavante, 54 (88,5%) foram classificados como "setor de aldeia indígena" por parte do IBGE. Se considerarmos que em Mato Grosso um total de 146 setores foram classificados como "de aldeia indígena", deduz-se que a malha dos setores censitários para o caso Xavante foi, comparativamente, bem construída e classificada.

9 Para os fins deste trabalho estamos assumindo a hipótese de que as pessoas recenseadas no Censo 2000 nas terras indígenas Xavante são indígenas Xavante. É possível que haja um contingente que não seja de indígenas, incluindo funcionários da FUNAI e de outras agências governamentais e não-governamentais, mas que deve ser bastante reduzido.

10 Neste trabalho optamos por abordar somente os dados a partir do Questionário Básico do Censo 2000, que foi aplicado em todos os domicílios Xavante. Como o quesito da cor ou raça está contido no Questionário da Amostra (que no caso Xavante envolveu 20% dos domicílios, já que estão localizados em municípios com menos de 15.000 habitantes), as informações sobre os indígenas necessitam passar pelo processo de expansão, durante o qual são atribuídos pesos. Trata-se de procedimento estatístico complexo, detalhado em Pereira *et al.* (2009).

11 Conforme já mencionado, aconteceram importantes avanços no Censo 2010 no tocante à questão indígena, como a ampliação das perguntas com vistas à coleta de dados sobre pertencimento étnico específico, língua indígena falada, entre outras (ver Azevedo, 2011; IBGE, 2012; Santos e Teixeira, 2011).

Referências

AZEVEDO, Marta Maria. Censos demográficos e "os índios": Dificuldades para reconhecer e contar. In: Beto Ricardo (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 79-83.

_____. O Censo 2010 e os povos indígenas. In: Beto Ricardo e Fany Ricardo (Orgs.). *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 45-48.

CARDOSO, Andrey Moreira; SANTOS, Ricardo Ventura; GARNELO, Luiza; COIMBRA JR., Carlos E. A.; CHAVES, Maria de Betania Garcia. Políticas públicas de saúde para os povos indígenas. In: Lígia Giovanella; Sarah Escorel; Lenaura de Vasconcelos Costa Lobato; José Carvalho de Noronha e Antonio Ivo de Carvalho (Orgs.). *Políticas e Sistemas de Saúde no Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

COIMBRA JR., Carlos E. A.; FLOWERS, Nancy M.; SALZANO, Francisco M.; SANTOS, Ricardo Ventura. *The Xavánte in Transition: Health, Ecology, and Bioanthropology in Central Brazil*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

IBGE. *Sinopse Preliminar do Censo Demográfico 2000*. v. 7. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2000.

_____. *Metodologia do Censo Demográfico 2000 - Série Relatórios Metodológicos*. v. 25. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2003.

_____. Tendências Demográficas: Uma Análise dos Indígenas com Base nos Resultados da Amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2005.

_____. *Censo Demográfico 2010. Características Gerais dos Indígenas: Resultados do Universo*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2012.

KERTZER, David I.; AREL, Dominique. Censuses, identity formation, and the struggle for political power. In: David I. Kertzer e Dominique Arel (Orgs.). *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in the National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 1-42.

MCSWEENEY, Kendra; ARPS, Shahna. A "demographic turnaround": The rapid growth of the indigenous populations in Lowland Latin America. *Latin American Research Review*, v. 40, n. 1, p. 3-29, 2005.

MONTENEGRO, Raul A.; STEPHENS, Carolyn. Indigenous health in Latin America and the Caribbean. *Lancet*, v. 367, n. 9525, p. 1859-1869, 2006.

MORNING, Ann. Ethnic classification in global perspective: A cross-national survey of the 2000 census round. *Population Research and Policy Review*, v. 27, p. 239-272, 2008.

NAGEL, Joane. American Indian ethnic renewal: Politics and the resurgence of identity. *American Sociological Review*, v. 60, n. 6, p. 947-965, 1995.

NOBLES, Melissa. Racial categorization and censuses. In: David I. Kertzer e Dominique Arel (Orgs.). *Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in the National Censuses*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 43-70.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaios de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

_____. Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: Práticas e saberes governamentais na criação das fronteiras étnicas. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 55, n. 4, p. 1055-1088, 2012.

OSÓRIO, Rafael G. *O Sistema Classificatório de Cor ou Raça do IBGE. Texto para discussão*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2003.

PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo Ventura, Orgs. *Demografia dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz e Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2005a.

_____. Demografia dos povos indígenas no Brasil: Um panorama crítico. In: Heloísa Pagliaro; Marta Maria Azevedo e Ricardo Ventura Santos (Orgs.). *Demografia dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005b. p. 11-32.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins; BRITO, José André Moura de; ALBIERI, Sonia; DIAS, Antonio José Ribeiro; SANTOS, Ricardo Ventura. Como tratar os dados da amostra do Censo Demográfico 2000 na obtenção de estimativas para os "indígenas"? Um estudo a partir das Terras Indígenas Xavante, Mato Grosso. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 26, p. 183-195, 2009.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins; SANTOS, Ricardo Ventura; AZEVEDO, Marta Maria. Perfil demográfico e socioeconômico das pessoas que se auto-declararam indígenas nos Censos Demográficos de 1991 e 2000. In: Heloisa Pagliaro; Marta Maria Azevedo e Ricardo Ventura Santos (Orgs.). *Demografia dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz e Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2005. p. 155-166.

PERZ, Stephen G.; WARREN, Jonathan; KENNEDY, David P. Contributions of racial-ethnic reclassification and demographic processes to Indigenous population resurgence: The case of Brazil. *Latin American Research Review*, v. 43, n. 2, p. 7-33, 2008.

SANTOS, Ricardo Ventura; TEIXEIRA, Pery. O "indígena" que emerge do Censo Demográfico de 2010. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 27, n. 6, p. 1048-1049, 2011.

SNIPP, Charles Matthew. *American Indians: The First of this Land*. New York: Russell Sage Foundation, 1989.

SOUZA, Luciene Guimarães de; SANTOS, Ricardo Ventura. Perfil demográfico da população indígena Xavánte de Sangradouro-Volta Grande, Mato Grosso (1993-1997), Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 17, n. 2, p. 355-365, 2001.

SOUZA, Luciene Guimarães de; SANTOS, Ricardo Ventura; PAGLIARO, Heloisa; CARVALHO, Marília Sá; FLOWERS, Nancy M.; COIMBRA JR., Carlos E. A. Demography and health of the Xavante Indians of Central Brazil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 27, n. 10, p. 1891-1905, 2011.

UNITED NATIONS. *State of the World´s Indigenous Peoples*. New York: United Nations, 2009.

Publicação original: Pereira, Nilza de Oliveira Martins; Santos, Ricardo Ventura; Welch, James R.; Souza, Luciene G.; Coimbra Jr., Carlos E. A. Demography, territory and identity of indigenous peoples in Brazil: The Xavante Indians and the 2000 Brazilian National Census. *Human Organization*, v. 68, n. 2, p. 166-180, 2009. Permissão para traduzir e publicar esta adaptação cedida por cortesia dos autores e a Society for Applied Anthropology.

Tradução, adaptação e revisão técnica: Ricardo Ventura Santos e Carlos E. A. Coimbra Jr.

O Museu do Índio é uma instituição governamental destinada à preservação e à divulgação do patrimônio cultural indígena. Criado em 19 de abril de 1953, possui um conjunto de acervos etnográficos que soma mais de 600 mil bens culturais, relativos à maioria das sociedades indígenas contemporâneas.

Hoje, o Museu do Índio se apresenta como uma casa de informação e formação de novas opiniões e mentalidades. Acolhe pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento que envolvem a preservação e a difusão de suas culturas. A instituição tem adotado diferentes estratégias para conquistar novos públicos como a disponibilização de informações pela internet e a criação de espaços para a realização de exposições.

Dentro das iniciativas do projeto de modernização da instituição, destaca-se, na linha editorial das publicações técnicas do Museu do Índio, a série Monografias, composta por pesquisas históricas e etnológicas sobre os povos indígenas. Ao lançar diversas publicações, como o presente livro, o museu possibilita a um público amplo o acesso à informações sobre a situação indígena no país.

UNESCO Representação no Brasil

SAMI

MUSEU do ÍNDIO FUNAI

FUNAI

Ministério da Justiça

GOVERNO FEDERAL BRASIL PÁTRIA EDUCADORA

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-85986-48-3
9 788585 986483